Viaje por la invisibilidad de Los afromexicanos

Eduardo Luis Espinosa





LXII Legislatura
Cámara de Diputados

Presidente de la Cámara de Diputados
Dip. Silvano Aureoles Conejo

JUNTA DE COORDINACIÓN POLÍTICA

Presidente
Dip. Manlio Fabio Beltrones Rivera

Integrantes
Dip. José Isabel Trejo Reyes
Dip. Agustín Miguel Alonso Raya
Dip. Arturo Escobar y Vega
Dip. Alberto Anaya Gutiérrez
Dip. Ricardo Monreal Ávila
Dip. María Sanjuana Cerda Franco

Secretario General
Mtro. Mauricio Farah Gebara

Secretario de Servicios Parlamentarios
Lic. Juan Carlos Delgadillo Salas

VIAJE POR LA INVISIBILIDAD
DE LOS AFROMEXICANOS

Viaje por la invisibilidad de los afromexicanos

Eduardo Luis Espinosa

Viaje por la invisibilidad de los afromexicanos

Primera edición: noviembre de 2014

D.R. © Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública
Cámara de Diputados / LXII Legislatura
Av. Congreso de la Unión 66
Edificio I, Primer Piso
Col. El Parque
México, D.F.
Tel. 5036-0000 ext. 55237
cesop@congreso.gob.mx
http://diputados.gob.mx/cesop

ISBN: 978-607-7919-98-8

Luisa Alejandra Rizo Lameiras
Diseño de portada
Alma Jordán
Formación
Fernando Cruz Benítez
Corrección de estilo
Alejandro López Morcillo
Cuidado de la edición

Impreso en México / Printed in Mexico

Índice

Introducción

Nosotros salimos de la frontera norte de México, sólo llevábamos los instrumentos de la antropología, que son teóricos y de observación, de participación con los otros y de análisis crítico. Avanzamos por el territorio nacional en busca del sentido con que la gente percibe a la africanía, dígase, a los afromexicanos, a África, y a sus descendientes en América. Nos preguntábamos cómo diferentes sujetos interpretarían el legado cultural y la presencia social que de lo africano y sus poblaciones han llegado a estas latitudes. En esa vuelta a uno de los motivos etnológicos de nuestra disciplina, nosotros nos revestimos de la sorpresa del viajero para escrudiñar en la significación de los demás y en los procesos en que ellos recrean la información. Andamos por la vida de gente de tal o cual comarca, pero que habita un ámbito global de información, de mensajes que le llegan de todas partes.

Nos guiaba la idea de que México tenía concentración demográfica de afrodescendientes en partes específicas del país. Acariciábamos la posibilidad de desarrollar ese comentario que entre los textos enuncian lo circunscrita que es la africanía de México. (Por ejemplo, lo que al respecto nos dice Andrews: "México y Perú en su totalidad ya no pueden ser incluidos en Afro-Latinoamérica, algunas regiones

específicas de estos países en donde las poblaciones negras siguen particularmente concentradas –como los estados costeros de Veracruz y Guerrero en México, e Ica en Perú– todavía forman parte de ella" [Andrews, 2007: 19].) Era una buena oportunidad para entender la persistencia cultural africana en América, y las expectativas, incluso, eran más amplias. La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) sitúa a los afromexicanos en seis estados de la República: Coahuila, Veracruz, Michoacán, Guerrero, Oaxaca y Chiapas (CDI, 2012: 11). Empezábamos a hacer juicios de suposición acerca de cómo esa población afrodescendiente se integraba en las interacciones locales y regionales, en cómo participaba de la vida colectiva de la nación.

Atravesábamos por el territorio de México, país que estuvo representado en la Conferencia de Durban, Estado con delegaciones diplomáticas y tratados con países de África y con las naciones más importantes de afroamérica. México está integrado al proyecto de la Ruta del Esclavo de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), y a las actividades conmemorativas del Decenio Internacional de los Afrodescendientes (1° de enero de 2015 al 31 de diciembre de 2024). Fue país donde en 2011 se celebró el Año Internacional de las Personas Afrodescendientes. La Cámara de Diputados y la Cámara de Senadores de la federación de Estados que constituye la nación, dan atención a la discusión y en su caso aprobación del reconocimiento constitucional de los afromexicanos. Ese trabajo legislativo también se ha hecho en las asambleas de diputados locales de los estados de Oaxaca y Guerrero. La república proyecta una imagen monumental de instituciones académicas y de aparatos de investigación, en los que de seguro los temas de la africanía propia y latinoamericana están a la espera de una florescencia.

Los viajeros que éramos escuchábamos un amplio repertorio de música con raíces rítmicas africanas: la que era importada; la que había pasado por la adaptación y el arreglo; y la que se producía en el país. Los bailadores salían a la pista y presumían de la incorporación de esos ritmos. Íbamos a festivales de jazz y reggae. Conocimos a sus cultores y coleccionistas. Hasta en algún rincón provinciano, escuchábamos a quien presumía de sus viajes por el Caribe. No faltaba quien ostentaba de su conocimiento de Norteamérica y de su población afro.

Sin embargo, al penetrar en los imponderables de la vida real de la sociedad, al diario funcionar de sus instituciones, la africanía desaparece o se torna en un cuerpo extraño. Descubrimos que afroméxico se coloca en la significación ausente. Allí donde están sus comunidades con mayor número de habitantes, los parroquianos de la capital provinciana, los imaginaban como distantes y pertenecientes a un pasado muy remoto. Decir que ellos provenían de antiguos africanos, llegados a México siglos atrás, puede ser algo incomprensible para muchos, incluidas personas afrodescendientes. Descubrimos esquemas racistas con los que se mentaliza la africanía, en los que encontrábamos –entre otros– un patrón común, el distanciamiento simbólico en el tiempo y el espacio de lo que pudiese tener trazas africanas.

No podíamos pensar que el racismo era un dato exclusivo. Ese fenómeno lo fija la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) al realizar su "encuesta piloto de la población negra" de varias localidades de la Costa Chica de Oaxaca, al detectar que hay un porcentaje de lugareños que ha experimentado discriminación dentro o fuera de sus comunidades (Rodríguez, 2012: 24). La discriminación asociada al color de la piel y a los afrodescendientes es señalada por la Encuesta sobre Discriminación en la Ciudad de México 2013 (Copred, 2013). En el mismo año, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) levanta datos en localidades con habitantes afrodescendientes de Oaxaca, en las que descubre índices de salud y educación –entre otros– en los que los referidos habitantes tienen desventajas respecto de las medias nacionales y de la situación del estado. Sobre todo, esas desventajas se ven más marcadas en el analfabetismo; en la asistencia a la escuela de los jóvenes de 18 a 24 años; en el rezago educativo; en el grado promedio de escolaridad; en la disposición de escuelas de nivel medio superior; y en la condición de derechohabiente a servicios médicos (INEGI, 2013). Según los registros de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) [ver Anexo 1], las poblaciones con alto número de afrodescendientes, que nosotros hemos seleccionado para esta investigación, se ven afectadas por los altos índices de marginación y rezago social. Nosotros observamos la ausencia de esos pobladores en los puestos de director, jefe de departamento y jefe de área o sección en los poderes Ejecutivo y Judicial. Al mismo tiempo con una predominante colocación en trabajos manuales en las empresas

privadas, empleos informales y en las propias oficinas de los poderes del Estado-nación.

Pensamos en enfocar el asunto como un problema de invisibilidad, justo como un par de décadas atrás fue abordado en el caso de los afrocolombianos por Nina de Friedemann y Jaime Arocha (1986 y 1993: 134-146). Nosotros pensamos pasar más allá del escaso interés por el tema de los afrodescendientes de México en la investigación, la enseñanza y la difusión de la historia y la antropología. En un curso más amplio, hemos vislumbrado la invisibilidad como un fenómeno general que abarca el ámbito completo de la significación, los repertorios de mensajes que despliegan interpretaciones de la africanía que tienden a hacerla algo mínimo, inferior y lejano; y algo borrado frente a otros factores culturales y sociales.

La invisibilidad de un grupo cultural es un mecanismo simbólico de rechazo que lo hace imperceptible. Está ahí, pero no se ve. En la percepción de los otros hacia el grupo, el simbolismo estimula la disolución o desaparición del grupo en cuestión, comenzando con el desvío de la apreciación que tienen esos otros sujetos que pudiesen distinguirlo y reconocerlo con sentido en una misma acción social. Del grupo hacia los otros, la anulación de la presencia colectiva se verifica a partir de la inducción social que incentiva la pérdida de la identidad cultural del grupo, quiere decir, de la enajenación de su identificación y diferenciación frente a los otros.

Con la invisibilidad, la dinámica de conservación, ordenamiento y transmisión de la información cultural del grupo es colocada por un consenso colectivo –hasta por el grupo mismo– en el plano de lo banal o de lo accesorio para la masividad de interacciones humanas en las que vive. Tan insignificante es el grupo que la totalidad social puede prescindir del sujeto. Lo hace menos, y como algo menor es tomada su autonomía actoral y su agencia. Entra a la "competencia interracial e interétnica" (Banton, 1983) con una disminución de sus potencialidades y derechos.

En nuestro caso, cuando hacemos exégesis del análisis histórico, discurrimos que la invisibilidad ha cubierto el tránsito por las edades de la modernidad. En ese decurso, al grupo se le ha tratado de hacer un vacío en la vida social, con la persuasión etnocéntrica de la inferioridad de África y de sus descendientes. Se ha normalizado una reproduc-

ción de la información y las prácticas de los estereotipos con los que se significa al grupo como un sujeto transparente, inapreciable, en el trance de desaparecer, en tanto sus individuos "deben superarse" y "adelantar"; deben "blanquearse", "hacerse mestizos". En resumen, deben convertirse en seres distintos; desmovilizarse de su ser, de su autonomía actoral, de su participación propia en la existencia colectiva en tanto "tercera raíz" de México.

Este tipo de mecanismo simbólico no sale de un punto de la sociedad, más bien está asentado en el entramado de la vida y las instituciones. Quiere decir, la invisibilidad de los afrodescendientes es una modalidad de racismo institucional. Con ese constructo se designa un tipo de práctica de la discriminación que no se da de una persona a otra. No parece tener un objetivo. Mucho menos se le pudiese reconocer como algo deliberado, y quizá no se le asocie con una falta hacia la diferencia. Esa tendencia de discriminación racial no se verifica de forma abierta, pero sí se hace evidente que hay un imperativo de la sociedad que coloca en una posición de desigualdad al racializado, sujeto a quien en los hechos podríamos identificar aunque no haya explícita enunciación al respecto, y una amplia masa de personas no alcance a interpretar un porqué de lo inequitativo de la situación. No es exactamente un racismo oculto, encubierto o subliminal, como aquel racismo así definido por Pierce (1970). Aquí no hay acción deliberada, pero hay un síntoma de que algo anda mal. Una sensación de que algo sucede porque así es, porque son cosas que rebasan a la persona… Si eso lo reflexiona un buen observador, se va a referir en términos de lo que es, en términos de igualdad (social, política, económica, cultural) de alguno de esos sujetos colectivos que suelen ser racializados, que suelen ser denigrados a partir de algún esquema somático.

El racismo institucional es un constructo que se forja por Carmichel y Hamilton (1967) a partir de las experiencias de la lucha por los derechos civiles. Ellos subrayan ese carácter estructural y masivo que suelen tener esas facetas de la discriminación que se hacen imperceptibles a la visión de la sociedad, que aparecen sólo en indicadores de desigualdad y exclusión que no se sabe de qué acción social provienen, y si se deben a la acción motivada de algún agente. Es un racismo que está inscrito en la institucionalidad de la vida, sin ser percibido, aunque se tiene un vago síntoma del mismo. Constituye un enemigo

silencioso de la justicia social y los derechos civiles. En su análisis de este fenómeno, Michel Wieviorka nos dice:

> El problema radica en el funcionamiento mismo de la sociedad, de la cual el racismo constituye una propiedad estructural, inscrita en los mecanismos rutinarios que aseguran la dominación y minimización de los negros, sin que nadie necesite teorizarlos o trate de justificarlos mediante la ciencia. El racismo se presenta, por tanto, como un sistema generalizado de discriminaciones que se alimentan o se informan unas a otras: existe un círculo vicioso [...] que asegura la reproducción casi automática de la discriminación de los negros en la vivienda, en la escuela o en el mercado de trabajo (2009: 37).

Si seguimos las palabras de Wieviorka, en nuestro caso, la invisibilidad de la africanía es una especie de "minimización". Se trata de una manifestación de racismo institucional, que navega entre los recursos de la negación del racismo y de su normalización: "La desracialización (*racelessness*) se refiere al proceso de normalización racial y racista que permite que el pueblo mexicano se exprese y esté convencido por la idea de que en México no hay racismo porque todos somos mestizos, porque todos estamos 'mezclados'" (Moreno, 2012: 17). Este racismo solapa su contenido de desigualdad tras los preceptos de respeto a la diversidad. No obstante, nosotros nos hemos esforzado en hacer evidentes las rutas institucionales y los mecanismos sociales de los que parece brotar, ésos que facilitan que haya un mecanismo de significación que hace transparentes a los sujetos racializados. Por ejemplo, en una capital provinciana nosotros ilustramos que la combinación de una sociedad con elites corporadas en torno a los puestos públicos de los poderes provinciales de Estado-nación (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), conforma una pigmentocracia que por su comportamiento involuntario relega al afrodescendiente, y lo hace desaparecer de distintos ámbitos de la vida pública. Por eso llegado al final establecemos conclusiones, que más que todo son propuestas para señalar hacia las acciones institucionales necesarias para la superación de la invisibilidad de la africanía y de afroméxico.

Un lego que siguiese de modo recto la delimitación espacial de los temas de estudio, pudo habernos propuesto hacer el estudio de la in-

visibilización de la africanía en un lugar específico. Sin embargo, hasta hoy los estudios de ese tipo se refieren al contexto nacional. Nosotros no hicimos menos, seguimos lo que se ha hecho en las investigaciones sobre afroméxico, enfocar el olvido desde allí donde el mestizaje y la insistencia en el indigenismo impusieron una desaparición de la problemática de la descendencia africana en medio de la vida colectiva de la nación. Los pasos seguidos para una acotación del tema han sido los siguientes.

Primero: Mostramos el mecanismo simbólico de invisibilidad y su engarce con mecanismos sociales de los que brota el racismo institucional.

Segundo: Hicimos esa revelación siguiendo una ruta que va desde la posición incómoda del afrodescendiente en la frontera norte, a la disipación de su imagen en la ciudad capital; al trazo que de él se pierde en dos ciudades colocadas en un mismo estado (provincia) que alberga una amplia cantidad de pobladores afromexicanos; hasta llegar al alejamiento simbólico de la región donde está emplazada una buena parte de esa población.

Tercero: En esa ruta seguimos con prelación el recurso simbólico que aleja a la africanía y con ello la hace invisible. No la desaparece en un acto –como pudiese hacerlo el prestidigitador–, más bien lo hace en el proceso de significación –como lo hace el común de los mortales. A la africanía se le aloja en otro espacio y en consecuencia en otro tiempo; distinto y distante del espacio y el tiempo que ocupa aquel que se coloca en una posición mestiza, blanca, blanqueada, y detentadora de los valores y las imágenes de la reunión colectiva en torno a la nación. Quizá una de las consecuencias de esto sea que no se notan asociaciones de los símbolos de la mexicanidad con los de afroméxico. Adelantamos que, incluso, hay imágenes con una valoración baja de África y de su influencia, incluida sus descendientes.

En esto ha radicado la más esmerada delimitación del tema de investigación, la indagación en la representación espacial de la invisibilidad de la africanía. Ese mecanismo simbólico finalmente conduce a una concentración de la afromexicanidad en una geografía cultural, desde la que se nos indica seguir la ruta de parajes a los que se les atribuye ser muy remotos, a regiones vislumbradas en la lejanía de la tierra y el mar, del campo y la playa, apartamiento donde se le da ubicación al espacio

étnico del afromexicano. Seguimos esa indicación de Wade acerca de la etnicidad como una especie de geografía cultural (2010: 16-17).

Avanzamos por el contraste que se hace de ese espacio étnico con la ciudad turística (Acapulco) y la capital provinciana (Chilpancingo). La primera es "la ciudad con su región", de la que la urbe se escinde, incluso con la separación en la geografía político-territorial de la provincia para ser "el escenario donde se construye al Otro [afro]" (Castellanos, 2012: 101). La segunda, la capital del estado donde se asienta la direccionalidad lejana y poco favorecida (en política y en desarrollo social) que es ese otro, el afromexicano. Aclaramos al lector que nos concentramos en la región aledaña a las dos ciudades dichas arriba, por tener antecedentes de estudios desde los años cincuenta (nos referimos a Gonzalo Aguirre Beltrán, 1985), y por la imagen de distancia de la africanía mexicana que proyecta la gente de las ciudades dichas, al transportarla de modo simbólico al área hacia el sudeste de Acapulco.

Las rutas para llegar a esos espacios étnicos atribuidos al afrodescendiente, son trazos elaborados –en la escala nacional– desde la ciudad capital, desde la metrópoli del Estado-nación. A lo mejor, desde el espíritu de la ciudad metropolitana se pudiese imaginar otro camino hacia la africanía, hacia un espacio fuera de la nación, "fuera de México" –como más de una vez escuchamos–. Desde la investigación sobre el racismo se nos hace el comentario de que son disímiles las construcciones que de la etnicidad hacen distintos tipos de ciudades (Castellanos, 2012: 102). Nosotros hicimos a un lado la posibilidad de esquemas étnicos preestablecidos. Seguimos la pista que nos deja Lomnitz en los estudios regionales acerca de la necesidad de descender este asunto más al terreno de lo concreto de las hegemonías regionales.[1] Veíamos aquí un camino preferible para describir y contextualizar la invisibilidad de los afromexicanos. El racismo institucional emerge de esas hegemonías que crean "regiones de poder" en torno a la ciudad y distanciando al campo, como un primer resorte, de seguro articulado con esos "mecanismos rutinarios que aseguran la dominación y minimización de los negros" (Wieviorka), esos mecanismos que le dan vida al racismo institucional.

[1] Nos orientamos por el razonamiento de Claudio Lomnitz en la primera parte de *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano* (1995, México, Joaquín Mortiz/Planeta).

A lo largo de la escritura dejamos testimonio de los procedimientos del trabajo de campo realizado. En nuestra investigación la observación combinada con la participación fue determinante. Insertamos ejercicios de sondeo, realizados con el apoyo de varios colegas en otras partes del país; a estos colegas le dimos una preparación mínima y con ello mantuvimos una orientación constante, para salvar distintos imprevistos. Además, para elaborar tácticas de trabajo y aprovechar la permisividad de los sujetos estudiados. Para esos colaboradores, la instrucción en la observación fue determinante, aunque contamos con que la mayoría de ellos ya tenían experiencia previa de investigación. En los casos en que nos resultó necesario, practicamos entrevistas no-estructuradas pero con ideas muy ceñidas para la exploración de asuntos muy específicos. En unas pocas de esas entrevistas tuvimos que dar amplios compases de espera por la permisividad de los informantes en temas que para un variado número de personas resultan un tanto difíciles de explicar.

En cuanto a la observación del color de la piel de las personas de posible ascendencia africana, usamos la llamada paleta de PERLA, la paleta de tonalidades de color de la piel empleada en "The Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA)",[2] con su nombre en español "El proyecto sobre etnicidad y raza en América Latina" dirigido por Edward Telles.[3] La paleta tiene 11 tonalidades de color de la piel, nosotros utilizamos de los colores 9 al 11 para clasificar a una persona por una presumible ascendencia africana. Para la selección, empleamos algunas ideas que servían de patrón para complemento de la observación que se hacía con la paleta, y le dábamos a ésta una posibilidad de selección flexible hasta los colores 7 y 8. Con la paleta nos sustrajimos de la resistencia a entender la clasificación racial sólo como táctica, que se articula con distintos factores muy variables; uno de ellos es la representación que se quiere proyectar en una escena social –en una circunstancia dada– del vínculo real o imaginado con la pigmentocracia, con un ordenamiento social que guarda bastante congruencia con el color de la piel de las personas.

[2] Para conocer de PERLA, ver https://perla.princeton.edu/

[3] Edward Telles es profesor de la Universidad de Princeton, galardonado con el Distinguished Scholarly Publication Award de la American Sociological Association por su libro *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (2006, Princeton, Princeton University Press).

Fuera de la representación con respecto de la pigmentocracia, son muchas las razones por las que en América Latina –sobre todo– la clasificación racial ligada a la afrodescendencia sea tan laxa, movible y circunstancial. En México, esa clasificación tiene antecedentes históricos que rebasan la herencia esclavista. Esos precedentes parecen anclados en una ética contrarreformista, que hace difícil la aceptación del dinamismo y la fluidez de esas categorías.[4] Nosotros no nos referimos a esos orígenes, más bien en nuestras caracterizaciones de la invisibilidad examinamos esas dinámicas que hacen que una persona se coloque a sí misma en categorías diferentes, o que tenga actitudes muy variadas en referencia con una otredad, y con un pronunciamiento desde la posición del débil, de ese sujeto en su espacio regional concreto y fuera de las estrategias de las instituciones formales que ponen el asunto étnico sólo como un tema de diferencia cultural, sin precisar en la cuestión de la desigualdad. Por eso entre una multitud de términos de la clasificación racial dimos preferencia a la voz *afroméxico* y sus derivaciones. Asimismo, la movilidad de las categorías raciales la resumimos con la idea de *táctica* de Michel de Certeau:

> La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia […] Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos "ocasiones". Sin cesar, el débil debe sacar provecho de fuerzas que le resultan ajenas. Lo hace en momentos oportunos en que combina elementos heterogéneos […], pero su síntesis intelectual tiene como forma no un discurso, sino la decisión misma, acto y manera de "aprovechar" la ocasión (1999: XLVIII).

Al igual que la clasificación racial, la cuestión legal no es asunto que coloquemos en el centro de nuestra investigación. Aquí, hasta donde nos concierne, queremos plantear disímiles debilidades de la Ley para Prevenir y Erradicar la Discriminación (última reforma 2014) y la Ley de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (última reforma 2014), flaquezas que en otra parte hemos resumido en lo que llamamos la "hipóstasis de la ley" (Espinoza, 2013: 369-399), es decir, la priori-

[4] La reflexión en un precedente así nos surge a partir de la segunda parte de Claudio Lomnitz (1995).

dad que se le da a la cuestión del respeto a la diferencia, dejando por debajo la cuestión de la desigualdad social, cuya atención es básica para proteger a las víctimas del racismo y la xenofobia.[5] La legislación mexicana no contiene una ley delimitada en materia de racismo y xenofobia, que es el tipo de ley que se ha aprobado en otros países de América Latina. Con esa no-delimitación del contenido del tipo de discriminación que se trata, es difícil reconocer la diferencia específica del racismo, situación que se presta para confundir el racismo con otras formas de rechazo y con ello negarlo. La ley estimula a una cultura de la queja, y no de la supervisión y la intervención en los ámbitos donde se necesita la acción coactiva o educativa. A esto se suma la limitación de una ley (para prevenir la discriminación) para intervenir en el ámbito público en el cual la otra ley (de derechos humanos) puede hacerlo. Es probable que la otra barrera sea la falta de instrumentación de normativas e instrumentos de regulación, que faciliten el ejercicio de una actividad para frenar cualquier expresión racista en instituciones específicas.

Una aclaración antes de pasar a los capítulos: la palabra *negritud* la reservamos –por lo general– para hablar del movimiento o grupos de actividad en pro de la africanía. Las voces de informantes y personas observadas aparecen entre comillas, en un contexto del habla del que se puede deducir que son decires de ellos. Ese acomodo contextual para que el lenguaje del informante se integre en el tejido de la escritura, es lo que garantiza que esas palabras de personas comunes se distingan de las expresiones de los eruditos. Además hace que el texto antropológico gane más riqueza *emic* en los asuntos tratados.

[5] Al respecto, muy a propósito de la ley contra la discriminación, se pronuncia Emiko Saldívar: "Las categorías raciales son mecanismos a través de los cuales ciertas estructuras de dominación se justifican. La dominación racial no se refiere tanto a las diferencias culturales como a las percepciones y creencias particulares sobre estas diferencias dentro de una ideología determinada. El racismo es una forma de dominación […] que justifica la desigualdad y justifica el privilegio" (2012: 29).

CAPÍTULO I

Hacia la capital

Camino de O'Hare

Vamos de regreso después de un congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos –conocida por sus siglas en inglés LASA: Latin American Studies Association–, que en su seno una sección de estudios de etnicidad, raza y pueblos indígenas dedicó 45 paneles especializados (con un promedio de cuatro integrantes en cada uno) para examinar esos asuntos en el subcontinente. Por el camino al aeropuerto de O'Hare hablamos con una colega que tiene la inquietud de ampliar el espacio académico en México para la discusión especializada del racismo, una discusión que usualmente se desvía hacia temas colaterales: aquellos que desplazan el análisis de la especificidad del racismo, también deslizan a un lado la evaluación del efecto político de ese fenómeno social, y la hechura simbólica de sus prejuicios y discriminaciones. Entre los eventos más inspiradores para superar esa situación, están los congresos celebrados a finales de 2013 y principios de 2014 en la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Esas iniciativas trataron de juntar los contenidos colaterales y convencer a direcciones

académicas que no le ven nada de jerarquizado al tópico del racismo hacia los afromexicanos.

Las veces que hemos platicado del asunto con directivos de los tres niveles que tiene cualquier universidad (coordinadores/ jefes de departamento; directores/ decanos; rectores), nos han manifestado criterios en los que se revela darle poca importancia al tema: "Más importante es la pobreza y la marginación". "No corresponde con la realidad nacional". "¿Al machismo?" "Para qué investigarlo, si no somos racistas". "Son trapos al sol". "¿Hablan de la discriminación a los inmigrantes en la Unión Americana?" "Es un problema de derechos humanos". "Eso lo investigan los profesores que estudian la exclusión, los grupos étnicos, los derechos humanos". "No veía que esa investigación se pudiese ajustar a nuestra área". "Será muy difícil convencer al consejo de que ese proyecto se ajusta a los objetivos del área".[1]

En ese punto contemplamos la invisibilidad del racismo hacia los afromexicanos por la academia y las editoriales. De manera lamentable, esa intangibilidad se puede empezar a ubicar por donde está uno de los factores inteligentes de la sociedad. Es un tema que ha sido afectado por la falta de prioridad, la evitación y la indiferencia.

En los últimos 20 años, en México, la publicación de libros y artículos sobre los estudios del racismo y los afrodescendientes ha crecido de modo parco y en editoriales de discreta circulación.[2] Lo mismo ha sucedido con la edición de materiales que analicen el menosprecio y el prejuicio hacia poblaciones de origen africano. Un académico y librero me declara que no son tópicos de alto efecto: "Ése es un tema norteamericano, y el indígena que es el que a nosotros nos interesa, es un mestizo, porque todos somos indios". Entre la industria editorial de amplia difusión, no ha cristalizado una iniciativa para generar un conjunto de materiales para especializar en la materia racial o en la de la afrodescendencia a alguna colección dentro de una casa editorial; o para establecer un programa de publicaciones reunidas sobre esos ejes

[1] Conocemos de la importancia que a la situación de los afromexicanos ha prestado directamente el ex Rector de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pero una golondrina no hace verano.

[2] De las editoriales de amplia difusión parecería ser que el Fondo de Cultura Económica y Juan Pablos, entre las dos –con menos de una docena–, juntan los títulos que no han publicado otras.

en antologías, series, recopilaciones, colección de ensayos; para difundir el abordaje que se hace de esa modalidad de discriminación a través de los medios visuales, sonoros y literarios.[3] El despego del tópico del racismo hacia los afrodescendientes, se revela, se hace visible, en los stands internacionales y nacionales de las casas publicadoras radicadas en México: en sus exhibiciones no muestran un surtido de trabajos de reciente creación en el asunto. Son bajas las reediciones de libros clásicos sobre el tema; y muy escasas las puestas a la luz de títulos de figuras importantes del movimiento negro en el ámbito mundial, y cuando ello se hace, no hay un estudio introductorio o comentarios a cargo de especialistas, que pudiesen contextualizar el libro en el sentido de la visibilidad de afroméxico. Un concepto nacionalista hace humo a la problemática del racismo hacia la africanía en México y América Latina, y es concepto que se hace parte mismo de ese racismo.

Parecería que la falta de perspectivas de crecimiento académico de la temática del racismo, está marcada por lo escueto de su nicho en la docencia y la investigación, por la débil importancia conferida a la especialización en el asunto y por la falta de una diversidad de perspectivas de análisis. Con esto queda muy disminuido el potencial que pudiese tener la voz erudita para contribuir a la visibilidad de cualquier afrodescendencia y en especial la que es propia de México.

La invisibilidad de afroméxico y el racismo que ella implica, se perciben en la academia y en la producción editorial, al tiempo que es proporcional con el bajo nivel de lectura de esos asuntos, en particular por parte del público de profesionales.

En siete librerías de la capital de México en cada una de ellas interrogamos a cinco lectores de ciencias sociales y humanidades. Ese requisito era necesario, pero no suficiente. Para ser seleccionados, los individuos debían reconocerse a sí mismos con un nivel de información mínima en los temas de racismo o de presencia africana en América. Para eso bastaba que nos dieran libremente una contestación afirmativa: “Sí”. “Algo”. “Usted dirá”. O una respuesta propositiva, de disposición para departir: “¿…trata de las fobias?” “Es seguro de la historia de los africanos”. “Algo así estudiamos en clases”. “Es relacionado

[3] De las editoriales universitarias (que de por sí tienen poca circulación) la que está en camino de lograr una lista editorial amplia sobre los temas aludidos es la del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM.

con el Consejo para la Discriminación". "Leí una biografía de Nelson Mandela".

Sin embargo, lo más arduo fue escoger el número propuesto de lectores. Llevó tiempo y paciencia. En promedio, por cada elegido descartamos 5.2 personas, por darnos respuestas negativas. La cantidad de personas que declaró no conocer de los tópicos fue casi igual al número de seleccionados (al número de respuestas positivas), y en total representó un bajo porcentaje de los no-escogidos: 17.58 %). La mayoría de las expresiones negativas provino de lectores que se rehusaron. Hubo silencio. Actitudes de asombro. Evasivas. Ironías. Negación de la relevancia de las cuestiones presentadas. Hubo cinco personas que se sintieron ofendidas.

Los seleccionados eran profesionales en activo, estudiantes o jubilados. De ellos, las cuatro quintas partes tenían trayectoria en la educación en el presente o en el pasado. En la conversación demostraron que sí poseían conocimientos de los asuntos considerados. Nosotros platicamos con ellos un promedio de nueve minutos, con excepción de ocho de ellos con quienes –por voluntad propia– ampliamos el tiempo de la plática. El intercambio verbal lo organizamos para debatir sobre:

- Los libros de los temas dichos que en el pasado le habían resultado llamativos.
- Si en sus planes de lectura para el presente y el futuro contemplarían expectativas de leer algún libro de las temáticas sondeadas.
- Si en esa ocasión o en la anterior visita a la librería habían buscado un libro a propósito de lo tratado.

Al analizar las respuestas encontramos información que nos podía llevar a plantearnos algunos supuestos, que no quisiéramos extrapolar a una generalidad sino a una interpretación hipotética:

- Parece haber una desarticulación entre la lectura de los susodichos tópicos y las programaciones educativas (planes, programas, asignaturas, proyectos, ideas de los educadores, propuestas de algún actor del proceso de enseñanza). Pero, llamativamente, podría pensarse que los profesores ni se preguntan por esa articulación.

- No creemos que los lectores tengan expectativas profesionales, de información, de orientación o recreo con los temas. Éstos no parecen estar en las líneas principales o secundarias de los planes que siguen en sus actividades.
- Es presumible que los lectores se acercan a los textos referidos como un hallazgo o descubrimiento de algo interesante, algo que incrementa su cultura general (sus conocimientos).

Casi todos los sujetos elegidos declararon que el racismo es real y tiene una naturaleza específica; que existe en el país; y que incide sobre los indígenas. Pero no identifican con facilidad la existencia de una población negra en México. Cerca de la tercera parte tenía dudas para hacerlo. Ellos señalan hacia otras naciones en el caso del afrodescendiente con esquemas temporales que colocan a ese sujeto como un subalterno sin historia propia. Desde esa posición cuatro interlocutores se proyectaron hacia nosotros con argumentos cortos para persuadirnos de que por algo es simpático *Memín Pinguín*, y de que es razonable la frase de "trabajar como los negros". Más de la mitad de los entrevistados, por iniciativa propia, se mostraron propositivos en lo que concierne a la difusión de las cuestiones tratadas, proposiciones planteadas en términos abstractos y distantes de sus vidas inmediatas.

Coherente con lo que pasa en la lectura, los temas puntualizados se han beneficiado sólo en un contado número de instituciones de investigación. Son dos básicamente las que han tenido larga trayectoria en la indagación de cuestiones de africanía, la Universidad Nacional Autónoma de México, sobre todo por medio del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), además de otros de sus centros y programas. Y El Colegio de México, que desde 1964 dispone del Centro de Estudios de Asia y África. Entre la década que corre y la anterior, esa investigación ha florecido en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) –los dos últimos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

En esas instituciones se le ha ido prestando atención al tópico del racismo; sin embargo, si se sigue la experiencia norteamericana, que hace 80 años era igual que la nuestra en la actualidad, se vería que el

desarrollo de la investigación del racismo de la población afrodescendiente se logró en aquel país con base en un esquema que diversificó las líneas de indagación y que incluyó a los afrodescendientes en la academia (Price, R. y Price, S., 2005: 161-164). Dentro de esas casas de estudio se constituyeron centros especializados de estudios afro con estatus y financiamientos independientes. El resultado fue una multiplicidad de trayectorias intelectuales y de debates que enriquecieron el tema. Se trata de una ruta que desde hace ya varias décadas han tomado, también, los estudios del racismo en Brasil con las investigaciones de la Unesco en la década de 1950. En ese contexto, los análisis realizados condujeron a visibilizar a la población negra y la situación de discriminación en que se encontraba: aquel país no podía contemplarse sólo como un país de clases, sino también de categorías raciales.[4]

La academia poco puede hacer por darle visibilidad a los afromexicanos sin una diversidad de eruditos enfocados en los tópicos aludidos. Salvo un par de bibliotecas, las demás tienen un repertorio corto para orientar la investigación, y con ella la docencia, la difusión y la incidencia en la sociedad y en sus medios de comunicación. Fuera del circuito especializado de desarrollo de los temas, por lo general centrado en la capital y entre un número pequeño de investigadores, se hace difícil juntar una bibliografía competente para la cuestión en bibliotecas de otros centros. Los comunicadores, funcionarios públicos y activistas sociales no tienen acceso a una información abundante y actualizada de la africanía y el racismo. Si la ubicación del lector se coloca en el interior de la República, la situación es peor. Pero como explicábamos al principio, las poblaciones afrodescendientes –en lo fundamental– se sitúan en el entramado político y cultural de varias provincias mexicanas.

De los 30 planes y programas de estudios de ciencias sociales y humanidades revisados por nosotros en universidades de la capital en todos los niveles (licenciatura y posgrado), sólo cuatro tenían alusiones a temas y a bibliografías que pudiesen hacer visible la presencia y la dignidad de África, de los africanos y sus descendientes diaspóricos. En cada uno de esos programas ha tenido presencia al menos uno de los

[4] El lector puede ver la caracterización sintética que de ese proyecto de investigación con la Unesco presenta Peter Wade (2010: 52-60).

pocos investigadores que trata el racismo o que estudia las poblaciones afrodescendientes. En el caso de las tesis de grado (maestría y doctorado) de tres universidades metropolitanas en 20 años, de las 78 tesis seleccionadas al azar entre una lista de 125 de esos trabajos terminales que trataban tópicos relativos a algún tipo de exclusión o contenidos colaterales,[5] sólo nueve aprovechan las aportaciones que a los temas de humanidades se hacen desde trabajos nacional o internacionalmente conocidos en las materias de afrodescendencia y racismo.[6] Sólo cuatro tesis entran a desarrollar alguna de esas temáticas entre las ideas secundarias, ninguna las toma como contenido central para un estudio de grado. Ellas no son asuntos recomendados para el estudio de los futuros profesionales o investigadores. Los propios directores de tesis, por lo general, obvian, ignoran o desestiman lecturas al respecto. Algo así sucede en la enseñanza que se recibe en los programas universitarios que están fuera del círculo especializado que desarrolla esos tópicos.

Fuera de los círculos especializados, las opciones de examen del racismo y la africanía se ven afectadas por dos cosas que van más allá del déficit presupuestal de las universidades:

1°. El concepto de una universidad que no se define en los hechos como productora de conocimiento, es un primer freno para que ella desempeñe un papel en la prevención del racismo, y reconocimiento pleno y digno de la africanía. Para eso se necesita generar conocimientos a partir de la investigación.

2°. Las construcciones ideológicas y culturales de igualación social, reconocimiento legal de la diversidad, mestizaje y pasado indígena, *no reciben un tratamiento en el proceso educativo* que conlleve a que los propios profesores las analicen y las problematicen, para el trabajo de docencia-investigación con sus estudiantes. Parece que la universidad sea buena forja de un técnico, que trae de la enseñanza anterior esquemas ideológicos de las construcciones culturales dichas, sin que la educación superior las someta a la revisión que debería dárseles en las unidades

[5] La selección se hizo siguiendo en orden de prelación los siguientes criterios: *1)* que fuese una tesis conocida por nosotros; y *2)* que se evidenciase algún aspecto de exclusión en el título, la introducción o las conclusiones.

[6] Se habla de clásicos. También, de materiales actuales que han tratado los temas referidos o que han dejado una impronta en el debate académico de los años ochenta para acá.

de enseñanza-aprendizaje, en la puesta en práctica de los programas de estudio, y en las actividades de extensión.

3°. Hay diversos mecanismos para que el educador expulse los asuntos raciales y afroamericanos de la enseñanza, mecanismos que aprenden sus educandos. Uno de ellos es remitir el contenido a una asignatura que no es la suya, a carreras distintas, y quizás a otra institución universitaria como cosa muy especializada: "La discriminación donde interesa es en historia, sociología o quizá geografía; pero de nuestra carrera dudamos que sea [un tema]". Es contenido de otro espacio disciplinar que no es el círculo donde se imparte la clase. Además, cuestión de otro tiempo, que no es el del educando: "Antes sí se hablaba de eso, ahora son otros tiempos". "Ya son aspectos que quedaron atrás". Toda aquella acción que conduzca a ese asunto es remitida a otro tiempo, a otro espacio: "Según nuestro reglamento, aquí no hay discriminación por sexo, raza, religión". "Seguro en Chiapas…".

La corta extensión institucional de la academia por la problemática del racismo de las poblaciones afromexicanas, es concomitante con factores que no propician la visibilidad del sujeto enfocado. Hay poca presencia de eruditos con incidencia en los medios y en el ámbito de los comunicadores. Ante hechos como el reconocimiento constitucional de los afromexicanos, y la reforma de la ley federal para prevenir y eliminar la discriminación, no se ha disparado una cadena de debates críticos que abarque varias universidades y medios de expresión –algo similar a lo que en su momento sucedió en la década de los noventa con las discusiones constitucionales sobre los asuntos indígenas.

La exploración del racismo por gente de diversos espacios interesados por llevar el tema a la investigación, a la docencia y a la difusión, ampliaría los registros de información. Conduciría a la nunca acabada pero necesaria reflexión en torno al racismo, al discurrir respecto de ese fenómeno como una persuasión colectiva que opera con estigmas, imaginario de su subordinación y tácticas de exclusión-inclusión. La ampliación del interés en las universidades en materia del estudio de la discriminación racial, sin duda conduciría a un cuestionamiento fundado de la negación del racismo, una de las modalidades de existencia de esa forma de discriminación que, lamentablemente, hoy se alberga en las propias academias.

La negación del racismo

La diversidad de información y de enfoques académicos que se alcance en los años venideros, podría ser la mejor base para discutir los tejidos simbólicos que bloquean la visibilidad de la presencia de afroméxico, la presencia africana en México. Se trata de un repertorio de significaciones que se superponen sobre la africanía y la ocultan. Pero para estudiar toda esa maraña encubridora habría que entender que el racismo es una construcción de sentido, una interpretación mental (disposiciones, estados de ánimo y percepciones) y una dramática (del gesto, la corporalidad y la acción) de los actores. Habría que escapar de las prenociones de Perogrullo y del nacionalismo autoritario con que se quiere caracterizar el racismo. En las primeras, encalladas en la vida cotidiana y la cultura popular, se instalan los *habitus* del racismo (sus interpretaciones mentales). En las segundas, toman su lugar las elites que se creen intérpretes del verdadero orden y progreso, creencia en la que siempre sale fuera algún negro que no se ha blanqueado, que es mejor que esté lejos, allá en el confín del horizonte, en alguna de las Arcadias regionales construidas en la mentalidad colectiva. Por eso el dedo racista siempre señala hacia otra época y otro lugar.

El propio enriquecimiento de la vida académica con su extensión y pluralidad podría llevarnos a conceptualizaciones del racismo más adecuadas para nuestras realidades. Son del tipo de edificaciones intelectuales que no se obtienen de manera canónica,[7] sino en el estilo polémico y movilizador, en el paso mismo del movimiento étnico.[8]

[7] Ya habíamos referido que la Ley para Prevenir y Eliminar la Discriminación arrastra debilidades en relación con convenciones internacionales y no recupera el sentido específico que en materia de racismo tienen las legislaciones de otros países de América Latina.

[8] Se está dando una relación fecunda entre el movimiento afromexicano y la academia más especializada, sin embargo, lo más fecundo estaría en que ese nexo se expandiese de modo rizomático. Al mismo tiempo, ya se han planteado inquietudes relativas a la necesidad legítima de que la academia y la negritud, cada una, tengan sus propias voces. La segunda debe tener su agencia peculiar, para decirlo en el sentido de Spivak (1994). En el caso de las organizaciones afromexicanas, esa decisión de una agencia propia sucede a propósito de la determinación de la categoría *negro* en tanto autodesignación, en el marco de los trabajos del año 2008 de talleres y entrevistas para la preparación de la Encuesta de la Población Negra de la Costa Chica y en el contexto del Primer Festival Oaxaca Negra –tal como se manifiesta en el documento de Nemesio J. Rodríguez Mitchell (2012: 22).

Ello ayudaría a despejar muchos equívocos que se tienen acerca de qué es el racismo y quiénes son los afrodescendientes.

Para definírsele, al racismo hay que verlo en su naturaleza simbólica. Es un prejuicio hacia la otredad de un sujeto (individual o colectivo) a quien se le representa de manera malsana por sus características biológicas. Ese prejuicio se constituye con un imaginario de lo biológico que orienta acciones de rechazo social, que son tan lesivas para la dignidad humana como lo es el prejuicio mismo, formas expresadas en modalidades de discriminación, segregación y violencia (Wieviorka, 1992: 98-99). El prejuicio se constituye por estereotipos y aversiones en los que se representan de una manera deforme los factores de la biología humana. Esos factores nosotros los dividimos en somáticos, sexuales y psíquicos. Tal como nos hace ver Stuart Hall (1996:21), la representación racista cosifica el entendimiento superficial de lo biológico en marcadores del cuerpo y el individuo, lo convierte en signo, en significante, que entra a una cadena de asociaciones semánticas de inferioridad cultural y peligro social, que son como esquemas para orientar la acción social de una manera simplificada, considerando una distancia social atribuida hacia quien se prejuzga, hacia el racializado.[9]

Sucede que en la mentalidad racista se interpretan de manera deforme fenotipos observables: el color de la piel, la contextura del pelo, la fisionomía, la complexión física y cualquier otro posible, ampliándose al punto de llegar a imágenes del organismo y la fisiología. Los perfiles somáticos pudiesen ser imaginados en un estilo anómalo y grotesco junto con los caracteres sexuales secundarios y alternativamente con la configuración de los órganos sexuales (caracteres sexuales primarios). Hemos pensado que la sangre y otros fluidos son el punto donde lo somático, lo sexual y el comportamiento y las reacciones psicológicas se reúnen en las fantasías racistas sobre las etnias, los ancestros, los parientes, los linajes, el matrimonio, la pareja. Los factores psicológicos, por lo general asociados con lo somático, son figurados en estereotipos de actitudes y comportamientos, en maneras de vivenciar el vínculo con los demás, y en tipos de propensiones psicopatológicas.

Esas hechuras de la mente terminan en una persuasión colectiva (eficacia simbólica) entre racializador y racializado. Entre uno y otro

[9] Son las "asociaciones libres" que con la palabra *negro* explora Fanon en sus entrevistas con más de 500 sujetos (Fanon, 2009: 148 y ss).

en un consenso colectivo se pudiese establecer una aproximación prejuiciada y poco digna. El racializado puede quedar involucrado en las fantasías del racializador, mismas que incitan a apartar, evitar, regular y sancionar socialmente el contacto cultural con las personas a las que se les atribuyen rasgos biológicos negativos, los cuales se les experimentan en calidad de unas deficiencias, inferioridades y problemas sociales que podrían heredarse, contagiarse o de algún modo transmitirse. De ahí el porqué de manifestaciones racistas como el empeño por la homofiliación y la obsesión por el blanqueamiento (físico o cultural). Un ejemplo de pila, sería la propensión a no usar imágenes de personas conceptuadas "de color" en *media* previstos para audiencias con expectativas de "ver cosas bonitas" –como en programas de Televisa, que son contemplados por un amplio público, incluidos los racializados. Y si se usasen esas imágenes hacerlas bajo supuestos que sean agradables a una estética del blanqueamiento, y coherente con una conceptuación de inferioridad de África y de las personas que provienen de ese continente.

Es significativo cuando nos asomamos a revisar que esas hechuras de la discriminación pasan por una elite, de la que a lo mejor formamos parte, y que las contempla con naturalidad o con el deseo de manejarlas sin pensar en sus consecuencias de desventaja que pueden generar para los otros. Es preocupante qué poco pensamos en esas formaciones, neutras en apariencia, sin sacar en conclusión que aquello que de ellas se ha hecho rutina, táctica cotidiana, ocasión y hasta chiste, coloca en desventaja a otros y a nosotros mismos, y que entre todos lo compartimos con perfecta espontaneidad, con naturalidad, una manera recta de llevar las relaciones sociales. Hay una referencia de cinismo a que los que se dicen discriminados raciales son gente que no aprovecha las oportunidades o que viene de una trayectoria de falta de desempeño para explotar opciones de desarrollo. A veces se presenta a los discriminados como portadores (casi en un sentido físico) de costumbres causantes de su bajo estatus. Y de forma especial se minimiza el racismo. En resumen, esa neutralidad negadora del racismo tiene cuatro ejes: el liberalismo abstracto; la naturalización de la desigualdad; su remisión a factores culturales que casi se hacen pasar como esquemas biológicos; y la minimización de la discriminación (Bonilla-Silva, 2010: 28-29).

En los límites de esa neutralidad está la negación del racismo. Es una modalidad de racismo que se manifiesta con la declaración de que no existe el racismo. Al no existir el racismo, no hay en América Latina indígenas o población negra que se le haga inferior por los prejuicios que sea, y mucho menos que se le haga invisible. Ése es un gesto, una posición que puede resultar muy popular. El modo de proyectarse y hasta esquematizarse con mucha probabilidad es muy variado, pero converge en un núcleo de significado muy emotivo: la persuasión propia y hacia los demás para inclinarlos a negar la existencia de la discriminación racial y quizás de otros tipos de exclusión. La fuerza persuasiva del prejuicio se vuelca a expresar que hay una neutralidad racial.

Bajo un profundo estado de sentimientos y de esquemas dramáticos aprendidos, se expresa la total negación del racismo, que en nuestro caso coincide con la total negación del afrodescendiente, y con la distancia que se pone con África. Quien niega suele mostrar una actuación que oscila entre la desazón del disgustado, y la fibra persuasiva del optimista. La representación de una raza no existe, el racismo tampoco, los negros menos, y hasta la discriminación se omite.

En esa postura parecen estar obstinados sectores significativos de la sociedad, envueltos en la coraza de la neutralidad, pese a que se han realizado estudios que sitúan la existencia de racismo en forma de discriminación por color de piel y hacia las personas afrodescendientes. A pesar de que los datos revelados provienen de fuentes institucionales objetivas y neutrales, esa obsesión por negar el racismo y pasar por entre ese fenómeno de manera indiferente, natural, parece ser una persuasión extendida. Llega a brotar en la proyección de sectores inteligentes de la sociedad. Lo hemos observado dentro de las universidades entre círculos lejanos a la investigación especializada del racismo y su divulgación –esta última muy especializada también–. En ese círculo del universitario común en diferentes carreras y posgrados, hemos aplicado ejercicios con estudiantes y profesores.

El último ejercicio realizado con estudiantes le llamamos *Nito*, una marca de productos Bimbo, hecho con pan y chocolate, un pastelillo que recientemente cambió su nombre. Antes se llamaba *Negrito*. Siempre ha estado asociado a un joven de piel oscura entre los niveles de pigmentación 10 y 11 de la paleta de PERLA. A este joven se le representa como un ágil bailarín urbano de estilo funk, un aficionado a las prác-

ticas de las culturas subalternas urbanas. Esto se refleja en el empleo de la ropa por parte de ese personaje, en sus movimientos, ademanes y en su habilidad para el grafiti.

El anuncio del *rebranding* se emitió por sorpresa el 18 de noviembre de 2013, sin que a ciencia cierta se sepan los motivos. Lo significativo fue que las personas captadas para este ejercicio, sin recibir información previa que los predispusiera, se condujeron con bastante carga emocional, sujetos que al momento del ejercicio se mantuvieron dentro de las dinámicas de actividades docentes en una universidad capitalina:

- Ellos hicieron una defensa total del nombre anterior. Declararon que, con esa denominación, ellos y muchos de sus allegados se sentían felices. Experimentaban algún tipo de deleite del sentido de orientación al solicitar el producto por su vieja denominación, verbalización que ya gozaba de una imagen afectiva para todos –aseguraban los participantes–. "Ya uno estaba identificado con el producto". Ellos insistían en que esa percepción no debía ofender a nadie: "Unos estaban contentos" con la marca. Otros "así la conocían". De ese modo "se pedía" en la tienda. Ya "la gente estaba acostumbrada".
- Se fue rotundo al afirmar que en México no había discriminación racial, que el cambio de nombre se debía a que "gente de fuera del país" se sentía ofendida por el nombre que había tenido la susodicha mercancía.
- De esa "gente de fuera del país", se evitaba decir negro, afro, afrodescendiente, moreno. No se les daba otro calificativo hasta que en algún momento se dijo que eran "personas de color", es decir, las "personas de color" están "fuera de México".

Un elemento incidental y llamativo fue la asociación del caso con la queja que se le planteó a *Memín Pinguín* por racismo años atrás –hecho que de modo somero se le dejó ver como una percepción exagerada por parte de gente externa al país. En lo sucesivo la reacción emotiva no se da hacia la llamada "gente de color" o "de fuera de México", sino de manera eufemística se dirige hacia los antirracistas que de modo implícito aparecen como externos.

Por momentos los participantes en el ejercicio parecían legos desvinculados de cualquier espíritu humanista, sin darle sentido alguno al razonamiento, enredados en una comunicación plena de impresiones. En la predominante emotividad de los participantes, había una expresión casi carente de contenido y argumentos, en la cual se combinaba la ignorancia de cuestiones de principios:

- El desconocimiento de las leyes para prevenir y eliminar la discriminación; de las buenas prácticas de los derechos humanos; y de que las instituciones (bien las empresas que hacen pastelillos, o bien las universidades, que se supone generan conocimientos) desarrollan acciones para ajustar su ambiente, productos y comunicaciones conforme a esas leyes y buenas prácticas.
- El relego de principios básicos de la ciencia para la constatación de los hechos, principios que es de suponer que se inculcan en todos niveles de enseñanza: la duda metódica, la observación y la documentación.
- La pérdida del sentido humanista del conocimiento y la acción a favor del prójimo, así como de la comprensión de la circunstancia de los grupos con mayor vulnerabilidad.

No se decía con certeza cuál era el ámbito al que se le denominaba afuera, "de fuera de México". La emotividad de la expresión sólo se traslucía como un allá indefinible, con un contenido espacial distinto del referente cercano del hogar y la comarca. Las representaciones del problema de la discriminación para otros colocados en una extensión más lejana, representaciones trasmitidas por las noticias, la información *web* o de otros medios, era una información no fijada en la construcción mental.

Si se hablaba del otro era en un sentido tan abstracto que ni espacialidad se le daba. Quizás era una forma para minimizar a todo externo (no sólo "de fuera de México") que no participase de la representación social que implican para el interno (el sujeto de hogar y comarca) las posibilidades del gusto de tener al *Negrito* de Bimbo como un juguete racial (sin que se diga raza).[10]

[10] "Dentro de los patrones de dominio del racismo cotidiano en Latinoamérica, el aspecto 'raza' y la cultura suelen entrelazarse y convertirse en una sola cosa, es decir, en que son 'dife-

La negación del racismo es una presuposición muy curiosa. Lleva a las aberraciones del prejuicio y la discriminación al punto de la enunciación, la argumentación y la exégesis de la no-existencia de ese fenómeno. La significación recurre aquí a las siguientes operaciones: α) Apartar el racismo de todo contexto. β) Desnaturalizarlo. γ) Negarlo de modo total. δ) Ignorar la información al respecto del fenómeno. ε) Convertirlo en lo contrario.

α) *Apartar el racismo de todo contexto.* Es el constante mecanismo simbólico de traslación de todo lo relativo al racismo a otro tiempo y otro espacio.

Se considera que el racismo fue un hecho del pasado, algo que no tiene presente y que no tendrá razón de ser en el futuro. El sujeto enunciante señala hacia la realidad más inmediata, hacia los hechos de la vida que tiene en frente. Suele usar en su argumentación terminologías, fragmentos discursivos y constructos. En la selección mental de algunos de estos materiales por parte de los académicos no-especializados cuentan elaboraciones de la ciencia y la tecnología, algunas de las cuales llevan hasta desarrollos recientes en franca vía de experimentación. Con eso se da un paso hacia una exégesis con poca extensión en sus palabras, pero con muchos razonamientos mezclados con emotividades y gestos que en conjunto tratan de persuadirnos y convencernos de que la entrada a una propagación de las tecnologías, de la comunicación y la información; los métodos educativos aplicados, la propagación de mensajes igualitarios, y la extensión de una cultura de legalidad y orden; así como las dinámicas en la adquisición de conocimientos y la manera misma de generarlos, nos ha llevado a un espacio social sin racismo: "Hay clases, siempre las habrá, pero el racismo –si alguna vez lo hubo– ya ha desaparecido".

Hay otro recurso para sacar al racismo de todo contexto social, reducirlo a un problema probabilístico e individual. Se le hace una situación casual que sucedió entre dos individuos. Nada de lo que los rodea ha incidido. Más bien alguien se ha excedido con otro. A lo mejor hasta por lo poco feliz y casual de la situación, el ofensor ha dicho hacia ese otro una frase racial impropia o una actitud racial negativa. Ni se pien-

---

rentes' de 'nosotros'" (Van Dijk, 2003: 102.). La abertura de la diferencia espacial y temporal es concomitante con prácticas de la desigualdad. Un juguete étnico pudiese ser un buen entrenador al respecto.

sa que la institución, la organización social, las jerarquías de los actores entre sí, la influencia de los *media*… estén involucradas en lo que se pinta como un simple desaguisado entre dos personas. Se reduce la ofensa racial a lo mismo que una disputa entre dos tipos que no han entendido que uno y otro no pueden entrar a la vez por la misma puerta angosta. El racismo resulta ser como una contradicción irracional en el vínculo de las personas, un desentendimiento personal.

Hay otra operaciones de negación del racismo: β) *Desnaturalizarlo.* Se le transmuta a otras discriminaciones (homofobia, *bullying*, *mobbing*) o a otros fenómenos sociales esquematizados como racistas (hambre, pobreza, marginación, analfabetismo). Se deriva el racismo hacia esos fenómenos como una ecuación matemática. No hay racismo, el racismo se reduce a esos problemas. Pero el argumento no se le enuncia al revés. En este punto la negación del racismo es de una ignorancia supina. Omite que los grupos racializados han caído o son proclives a caer en las desventajas antes dichas. No contempla que la racialización puede conducir a acciones propias de ese fenómeno como las exclusiones étnicas; las agresiones abiertas o soterradas hacia personas que se les hagan diferentes por su condición somática o por denominárseles fuereños; y las distancias y obstáculos que se les ponen a los extraños raciales en los sectores públicos y privados.

γ) *Se le niega de modo total.* Se le reduce a la total irrelevancia, que nunca existió en nuestras sociedades latinoamericanas, por su alto grado de mestizaje. En el caso del racismo hacia el factor africano, se insiste en tres cosas: *i)* en una distancia histórica y cultural con África (siempre señalada como ejemplo de pobreza); *ii)* en el exotismo y el carácter distinto de la lejana afroamérica; y *iii)* y en un pasado precortesiano y una predominante presencia indígena. En cada una de esas líneas se insiste en el mestizaje. Este último, profundamente inculcado como ideología, se traduce en una expresión sentida del nacionalismo, de los conocimientos adquiridos y de la capacidad sugestiva con la que se argumenta. Es, por así decirlo, el pilar de donde se sostienen los pilares del no-racismo y de la no-negritud del país.[11]

[11] Esos tres pilares (mestizaje, negación del racismo y negación de la presencia africana) los plantea Christina A. Sue (2013: 15-17). Sin embargo, hoy sabemos que tras el mestizaje, señalado como un derivado de la Revolución mexicana de inicios del siglo XX, hubo una tendencia de continuidad con la llamada "regeneración de la población" que se

Por lo demás, al racismo puede dársele un calificativo de algo irrelevante frente a los grandes problemas que se enfrentan en la actualidad. Hasta se cree que es una invención de la propagación de las legislaciones y prácticas conforme a los derechos humanos, de la cual lo único que se hace rescatable es esa idea de la legislación y la práctica del derecho de la diferencia, sin prestar atención a las desproporciones sociales que incoan en esa diferencia.

δ) *Se ignora la información que al respecto del racismo se dispone,* tanto por la vía erudita como por la amplia información divulgativa al respecto. Se cree que es información venida de Estados Unidos y Europa, cuando ya en la década de 1950 Brasil y Cuba generaban estudios representativos sobre el racismo. Fueron investigaciones que pusieron en entredicho la integración sin fracturas raciales de esas naciones. A la sazón, en México mismo, hay que señalar las investigaciones más divulgadas, como las de Aguirre Beltrán sobre la población negra de México, cuyas tesis despertaron poco interés. (En este asunto, importante observación nos hacen Ben Vinson III y Bobby Vaughn [2004: 54]).

ε) *Al racismo se le trata de convertir en su contrario.* Ello se hace a partir de un concepto que permite que todos, siendo iguales, vivan y se desarrollen en esferas separadas. Esta negación del racismo es paradójica. Se formula desde una postura antirracista. Ensalza la igualdad en un mundo ideal, pero proyecta la desigualdad en el mundo real. Es como la perpetuación de la sociedad colonial de castas, con todo y la mejora y el pase racial incluidos. Más el ideal reconocimiento de que a escala de la sociedad modelada en las leyes todos somos iguales; en la vida real quién sabe. Pese a lo que pueda tener ese modelo de antiguo, se trata de un fenómeno característico del mundo contemporáneo (tal como nos los describe Taguieff [1988: 47]).

---

produjo a lo largo del siglo XIX. Esa línea de regeneración tiene un trazo continuo hasta la década de 1950, intervalo de siglo y medio en el que se buscó la homogeneización racial y atajar la llamada "degeneración social" de la población. En la aspiración de una sociedad mestiza, de un Hombre Nuevo, imbuido de nacionalismo y trabajador (o de clase media) [Urías, 2007].

Liberar la experiencia

Uno de los elementos más importantes en el estudio del racismo es la experiencia individual y colectiva. La atenta observación de la vida propia y de los otros. La exploración del asunto desde lo sexual, lo corporal y lo gestual. Hablar de algún caso. El provocar llevarlo al plano público en un diálogo abierto. Eso haría visibles a los afromexicanos (como a cualquier subalterno), sin que haya rejuegos mentales y verbales, y sin que haya una espiral de estereotipos que favorezcan los prejuicios. La superación del temor a la apertura pública del tema y el paso a la interacción abierta en el asunto[12] es una manera de echar por la borda una especie de ceguera asumida, de lentes oscuros que no nos dejan ver.

Es ese temor a lo público, convertido casi en monumento intocable, un primer objeto simbólico con el que se las tiene que ver la cuestión de la discriminación. Un segundo y no menos importante es el hecho de la falta de hechuras duraderas a lo largo de la historia de relaciones entre los símbolos de la africanía y los de la mexicanidad; los significados de la negritud que se expresan en el nivel local y los que se tienen hasta hoy como íconos culturales de la identidad nacional. Ese hueco, ese vacío de combinación significativa, es posible llenarlo. Pero habría que hacerlo sin temor a equivocarnos y con la confianza puesta en uno y otro lado de la ecuación. Algo así –con sus palabras sencillas– nos recomendaba una informante, Magdalena.

De esos dos objetos que nublan la visibilidad de los afromexicanos nos habló –a su modo– Magdalena aquella tarde en que Fito me llevó a su casa en Río Bravo, ciudad y cabecera del municipio del mismo nombre en Tamaulipas. Fito y ella eran marido y mujer. Ellos habían sufrido mucho por la situación que tenían a ambos lados de la frontera. Provenían de Veracruz. Habían estado de ilegales en Estados Unidos en varias ocasiones, y nadie sabía cuándo volverían, pero podía ser en cualquier momento. Se habían acostumbrado a vivir en distintas poblaciones de la frontera.

Del otro lado, en Estados Unidos, a ellos no se les veía como mexicanos. Es más, cuando ya se habían alejado de la frontera, los tomaban

[12] Sería hacer reconocible lo irreconocible, avanzar en sentido contrario a la desracialización (*racelessness*) –ya referida en palabras de Mónica Moreno Figueroa (2012: 17).

como centroamericanos y los propios mexicanos "no querían saber nada [de ellos]". También habían conocido que la *migra* había devuelto a antiguos compañeros suyos, negros igual que ellos, con la confusión de no saber hacia dónde retornarlos.[13] Los funcionarios de la unidad del Instituto Nacional de Migración (INM) que visitamos se quedaron asombrados al ver a un extranjero blanco con una familia de negros "que decían ser mexicanos". Éramos una combinación poco concebible para aquellos oficiales blancos y mestizos detrás del mostrador.

Si la ignorancia de la geografía y de la historia que hay detrás de la negativa a reconocer que un afrodescendiente puede ser de México es penosa en el caso de las autoridades del propio país, para el sujeto al que se le hace invisible su nacionalidad es más que dolorosa, al carecer de esas nociones por una educación que lo condena a ser ilocalizable en el tiempo histórico y el espacio geográfico.

Por tal circunstancia desafortunada tuvo que pasar *la Iguana*. Fito y Magda me contaron su odisea: "*La Iguana* es un negro de por allá de Oaxaca –creo que de por un rumbo que hay mar y son pescadores–. Nosotros vimos cuando la *migra* lo agarró. Nos *juimos* […] Ya no supimos más [de él], hasta que un cuñado suyo [de *la Iguana*] nos platicó que el hombre fue a parar hasta un lugar que está más allá de Honduras […] lo hacían de aquel rumbo". De ahí tuvo que preguntar mucho para regresar a su casa en México.

Magdalena y los hijos corregían algunos de los datos que nos daba Fito en aquel relato. Es muy penoso que los afromexicanos de este lado de la frontera y en sus comunidades de origen a veces no tengan entre sus referencias un mapa completo de la africanía del mundo, de su propia ubicación en México, y del país mismo. Esos objetos simbólicos, cuyo aprendizaje debería promover el sistema de educación, la escuela y las autoridades locales, son un faltante en medio de los altos índices de analfabetismo, el bajo nivel escolar y la mala calidad de la educación nacional. Ese faltante deja invisibles a los afrodescendientes y los coloca en desventaja. Es un punto que Magdalena siempre trata de remediar con sus hijos, con Fito y con ella misma. Hacen algo por aprender un poco ("las cosas de la escuela"), una de esas materias es

[13] La información de prensa entre 2012 y 2014 ha aportado varios testimonios de casos en los que las policías de México y de Estados Unidos no creen que haya afrodescendientes de nacionalidad mexicana.

la geografía: "Saber dónde estoy y con quién estoy": "Piense usted. A *la Iguana* y a otros los han agarrado para devolverlos para acá y ni saben que ellos son negros, que ellos vienen de una parte de México. Ni saben señalar ese lugar con el dedo en el mapa. Les hacen preguntas [del país] y no saben […] Así los mandan por ahí [los deportan a otros países]". Magda le inculcaba a sus hijos que aprender les daba la seguridad de tener conocimientos, entre otras cosas de no sentirse raros en un sitio donde la gente toma con extrañeza a los negros.

Fito y ella no eran bien vistos por el rumbo en que se movían, de Reynosa a Río Bravo. Mucho más extraño se les miraba por otras localidades y ciudades. A menudo eran tratados con desdén, a sus hijos les resultaba difícil explicar en la escuela por qué eran tan negros. En las fantasías raciales del rumbo los imaginaban como si fuesen niños americanos si los veían bien arregladitos en las zonas más lujosas de por allí –alguna vez que Magda tuvo que llevarlos por ese rumbo–. Los lugareños afirmaban que "sólo los americanos son tan negros". No importaba que hablaran español. La mente prejuiciada es así. Ya cuando los niños volvían a su nicho marginal y andaban con las ropas de sus juegos y retozos diarios, los veían como negros, morenos. Eran parte de gente poco deseada, los jarochos y los centroamericanos. La bola de fuereños.

Durante un tiempo, Magdalena estuvo en el otro lado trabajando en la limpieza y el cuidado de un jardín de niños. Casi todos eran de familias mexicanas y de centroamericanos con papeles. Me mostraba las fotos de cuando allí, en un magnífico clima creado por una vieja migrante negra hondureña al frente del jardín, los niños, los padres, los educadores y los trabajadores hablaron abiertamente del ser negro, del ser latino, del ser del otro lado, de lo que significa venir de tal o cual país, de por qué se dice mestizo…

Magdalena guarda aquellos momentos grabados con gran emoción, y a nosotros nos da contento, porque tanto ella como Fito viven con la sensación de ser despreciados y tomados a mal por otros. Se sienten alertas ante la situación de cuando emigren otra vez, de tener que pasar por circunstancias incómodas, entre ellas la de ser negros, y por eso no ser de ninguna parte. Sin embargo, el recuerdo de aquel jardín infantil, de la reconfortante experiencia con la gente allí, era un tesoro de mucho valor para ella, y se lo mostraba a Fito y a sus hijos. Ahora nos los

muestra a nosotros, y nos explica cómo a ella (sin la primaria terminada) en la casa la integraban a construir, junto con todos, símbolos de cada uno de los países de donde provenían los padres de los niños. Se trataba de hacer con sus propias manos objetos de solidaridad entre la gente y objetos de compromiso con tu país de origen.

Cuando regresó a México, se animó a hacer lo mismo con sus hijos, con sus compañeros de escuela y con sus maestros, aprender juntos a trabajar con símbolos de la patria mexicana. Ese ejemplo de construir otra clase de objeto en vez de los símbolos del silencio de la discriminación y de fabricar conexiones entre la identidad nacional y la africanía, eran dos preciosas cosas que aprendimos de Magdalena. Nuestros libros de texto tienen elementos para hacerlo en las escuelas, pero deberían buscar la coherencia de su planteo en torno a la afromexicanidad. Ella me muestra lo que se puede hacer con adornos, murales, pancartas, fotos, recortes de revistas… "Mire nomás, ya nomás nos hace falta una camarita para tomar películas".

La conexión de africanía y mexicanidad se descuidó en siglos de historia mexicana. La aspiración hasta ahora ha sido que el negro se haga mestizo, que se someta al blanqueamiento físico, de moral colectiva, de no reconocerse a sí mismo como tal. Quizás uno de los modos prácticos, tácticos, de juntar mexicanidad y africanía, es como lo hacían aquellas personas de las que Magdalena aprendió, ellos procedían con las cosas sencillas del transcurrir de los días. Aunque es viable la construcción de ceremoniales patrióticos y la puesta en escena de hallazgos históricos que acercan a los afrodescendientes a la cultura del país, en esto es probable que se den trampas de demagogia y blanqueamiento que la población, dicho a estas alturas de los avances democráticos, no tiene por qué aceptar. Sería aconsejable que la población negra hiciera el lento trabajo de buscar las vías de esa fusión simbólica, que reciba ayuda para eso, que se puede hacer en todos los terrenos cotidianos, los de la producción, los servicios, la educación y otras esferas que necesitan desarrollo en las comunidades rurales de los afrodescendientes y de otros de sus enclaves de vida. Desde su lado, la sociedad mayor propiciaría el acople de mexicanidad y africanía, si desde ella hubiese un abandono de las significaciones con las que se invisibiliza a afroméxico, y se dispusiese a componer símbolos de respeto a esa comunidad.

Magdalena fue una de las personas comunes a quienes escuchamos por primera vez hablar del término *invisible*, referido al racismo; ella lo había aprendido en aquel jardín de niños. De sus actitudes aprendimos de esas cosas que reducen a lo minúsculo al subalterno, a saber, el silencio y la distancia entre símbolos. Otro de los objetos que se interponen para no dejar ver al sujeto étnico, para hacerlo imperceptible, son las construcciones vestibulares, de recepción de personas y procesos públicos, con servicios que no se prestan para tratos dignos, llenos de obstáculos y sin representación étnica paritaria (sin el reflejo de acciones afirmativas).

Nosotros nos vamos a detener en una variedad de esos objetos interpuestos. Pero por lo pronto veamos evidencias de la invisibilidad causada por esa clase de velo. En los viajes por la zona fronteriza, los inmigrantes negros trataban de solaparse frente a una policía federal de caminos predominantemente blanca, y en alguna medida, con mestizos. Así eran también los oficiales de migración y aduana. Encontrábamos más personas afrodescendientes y de origen latino entre los oficiales del otro lado (Estados Unidos). En los establecimientos públicos adonde fueran a hacer trámites y en las plazas públicas, el negro era una especie de rareza aquí y allá, con una presión por la gente que lo señala con asombro. Sobre todo "si no tiene el aspecto del negro americano", que con los inmigrantes puede ser "más cabrón que los americanos blancos" –como nos aseveraban *el Paletas* y unos amigos de Fito–. Aquí decimos del asombro excluyente del discriminador, que no lo es por la diferencia, sino por la posición de desigualdad que el prejuicio orienta (Fanon, 2009: 111).

Donde aparecían esos puntos vestibulares (puntos policiacos, estaciones de pasajeros, oficinas, lugares formales de servicio, plazas), el negro en busca de migrar se escabulle y avanza por otros espacios: mercados de fayuca, ambulantes, barrios marginales, servicios por debajo de los estándares de exigencia de la clase media… En ese sentido, nos decía que se había sentido muy en confianza cuando estuvo en Juárez. Trabajó en el expendio de comida para vendedores ambulantes de uno de los puentes internacionales, hasta que migró. Nosotros conocíamos aquel medio dinamizado por el más variopinto trasvase, donde se trenzaban el comercio ilegal, el informal, los traficantes por la frontera, los "coyotes", la gente de distinto perfil étnico y cultural

haciendo trato. Era un medio donde no faltaban los afrodescendientes, a quienes en realidad no se les veía tan raros –como en determinados lugares de la clase media de Juárez y El Paso.

Otro problema con esa extrañeza de la gente se daba allá del otro lado, mientras el ilegal está más lejos de la *migra* y de quien pudiese denunciarlo. Debes "parecerte al americano negro". Tener mucho cuidado. Hay que saber a dónde vas. Mejor no irte muy lejos. Tener en cuenta que en ocasiones "los propios negros del otro lado son abusivos con [los migrantes, incluso con los propios negros de este lado]".

Fito era percibido con rareza por sus compañeros de trabajo en el rancho ganadero, donde lo tenían como el negro de confianza del señor Pocho, como una especie de tipo *broncudo* y picudo, un tipo al que todos envidiaban pero detestaban. Era la representación del jarocho, el siempre recién llegado, el fuereño, el bandeño, el negro, a quien se le tenía por gente de una raza que no era de allí, una raza que había traído al lugar la delincuencia y las malas costumbres, los conflictos en las cantinas y los robos de toda clase. Fito veía blancos en todas partes todo el día, y ellos –con la excepción del señor Pocho y unos pocos–, lo aceptaban de manera hipócrita, con recelos y con una hostilidad que se mascullaba bajo el tabaco y el trago, pero que no se planteaba de forma abierta. Varios trataron de vigilar al capataz negro y de engañarlo. No faltó ocasión para ponerle un cuatro. Había sobre él continuos rumores:[14] que se iba a ir, que estaba coludido con los cuatreros, que no podía regresar a Texas "por casos de abigeato", que se acostaba con una especie de suripanta, mezcla de bailarina, prostituta y bruja, y que en las noches salía drogado a cometer pequeños crímenes en los lugares campestres y suburbanos –como los que allí abundan.

El hijo mayor del señor Pocho nos refiere muchas de esas leyendas, pero lo que no son historias son los tanteos policiales que se le abren a gente que no es de allí, que es de Veracruz: "Cada vez que tenemos a un trabajador que viene de allá, viene alguno de la policía que ya nosotros conocemos. Hablan con mi padre, con mi hermana o conmigo, porque quieren saber cosas de la persona. Y uno qué le va a decir, lo que uno sabe: 'Son buenos, trabajadores y honrados'". Esa averiguación se da porque los aldeanos creen que vieron a los

[14] En este caso es muy significativo el papel que el rumor cumple en la propagación del prejuicio y la discriminación racial (Morin, 1982).

recién llegados en "algo malo" o le saben "algo que no está bien"; porque "se corrió una voz". Aunque el señor Pocho y sus hijos tenían prohibidos los rumores y las acciones de "mala voluntad" entre sus trabajadores, eso existía. Sólo les quedaba "darle cobijo" a Fito; "demostrarle la confianza y la amistad que se había ganado"; y, por supuesto, no ser "como otros rancheros aquí, que lo que hacen es divertirse con las maldades que sus trabajadores les hacen a los veracruzanos. Eso no es justo. Ellos son gente y tienen ganas de trabajar. Si se quieren ir al otro lado, que Dios los ayude". No obstante, ese tipo de actitud a la larga provoca dos presiones sociales. Aumenta el flujo de discriminados que quieren entrar a trabajar a un lugar así, y eso crea insistencias de "cristianos en busca de trabajo", lo cual se hace molesto para los patrones. Ellos, por otra parte, tienen que recibir críticas de la sociedad local, burlas y hasta desafíos, por no decir la acostumbrada visita policiaca.

Esas dos presiones van hacia una espiral que desemboca en otras tensiones, en agresión y violencia. Póngase el caso que cuando estos trabajadores ganan un poco más porque hacen jornadas extras o se ganan puestos de confianza, hay un rumor colectivo para desacreditar a los patrones, para que un burócrata disponible para esos chismes haga para que se le proteja el trabajo a los lugareños. La comidilla local lleva contabilidad 'exacta' de los bienes que compran esos negros, jarochos, veracruzanos… Con esa 'información' los incriminan, los cuestionan y hasta se ha tratado de abusar de ellos cuando van a comprar a establecimientos donde algún piquete de provocadores y vivales los alcanzan. A estos marginados se les convierte en el centro de los conflictos, el hazmerreír, la pena ajena, los infelices, los culpables de que lo malo pase. Llega el momento en que poca gente los admite, y con eso se les aísla. Entre tantos embustes, una conocida nuestra vio a Fito y su familia hacer una parada a la salida de misa de la parroquia de San Pío en Reynosa en domingo. Se persignó como si hubiese visto a seres malignos, tembló y miró hacia los cuatro vientos para salir de allí lo más pronto posible: "¿Adónde va?" –le preguntamos como si no supiésemos de qué se trataba. Nos dio la espalda y sin mirarnos respondió–: "Lejos, lejos, donde no estén ésos…".

Los rumores son básicos para la propagación del prejuicio racista. Ayudan con mucho a que se construyan y se dilaten objetos simbó-

licos como las representaciones culturales que se tienen de grupos y regiones. Las infamias y la burla sirven para coligar a los actores que se colocan en una posición racista, en la que unos a otros se conceden posibilidad para actuar sobre el racializado sin preocuparse porque haya una autoridad que actúe. En definitiva, la autoridad ya está coludida. Lo que se hace es broma y nadie debería inquietarse. Así piensa la gente. La autoridad y la propia sociedad son permisivas con la violación de los derechos humanos siempre que se haga en broma. De modo simple, creen que es sólo chacoteo.

Fito fue a llevarnos y a despedirnos cuando tomamos el vuelo de Monterrey a la ciudad de México. Era el único afromexicano en aquella sala de recepción, donde no había ningún indígena. Pocas horas después llegamos al Aeropuerto Internacional "Benito Juárez", del que siempre tenemos el recuerdo de las hileras de migración y aduana con oficiales blancos y unos pocos mestizos. Es igual en la extensión completa de las tiendas y los demás servicios que se ofrecen por los espacios de la terminal área. Nosotros teníamos la curiosidad de la investigación y averiguamos con unas amistades que trabajaban allí. Fue el señor Salitas quien nos dijo que dentro es "como todo en esta vida, hay de todo", desde él que es "moreno claro, los morenos oscuros, la señorita que es blanca, fulano que es casi indígena (vino hace años de Chiapas), etcétera, etcétera, etcétera… Pero afuera ponen [a trabajar] *a los más bonitos*,[15] a los de mejor ver, porque es cosa de darle presencia al aeropuerto". Ningún jefe se lo ha dicho, pero él lo deduce así. Sabe que incluso eso es ilegal, pero en los hechos "se da así", y "nadie lo ve mal" (ni el mismo). Es lo que ha aprendido desde siempre: "Eres güerito y bonito, con eso tienes para hacerla".[16]

En México, la sociedad colonial de las castas buscó esa disolución con el caso del negro. Las presiones a ser de una casta eran difíciles de sostener en lo económico y político. Eso hacía que el negro tuviese la

[15] Las cursivas indican el énfasis que hace el enunciante.

[16] El registro de este asunto es similar en distintas partes de Hispanoamérica, tal como nos refieren Rafael Duharte y Elsa Santos (1997). Son muy marcadas las posibilidades de ascenso social que tiene el blanco o quien se blanquea, se hace mestizo, frente a los de color más oscuro. Es un problema de clasificación social, de jerarquías, que matiza el terreno de las clases sociales.

aspiración de convertirse en criollo, de blanquearse de piel y de ubicación en la jerarquía social. Él era presionado a la invisibilidad, y él mismo la buscaba como solución a su ascenso y bienestar social. Eso sin dudas creó una mentalidad social que explica la negación propia y ajena de la identidad afromestiza. También explica en parte la disociación de los valores de la mexicanidad con los valores de la negritud. Para la mentalidad puesta en el mestizaje, el único valor de ser negro está en blanquearse.

Por la "ciudad letrada"

Hasta el día de hoy ha habido algo que ha reforzado esas trayectorias de la invisibilidad y la construcción de los objetos que impiden ver al afromexicano, la difusión de un México sin negros y la alabanza al mensaje de un mundo de valores atribuibles a los blancos. Llegamos aquí al punto de dos grandes objetos simbólicos de la invisibilidad: el ambiente de la "ciudad letrada"[17] y el repertorio de los mensajes que ella propaga. Son dos construcciones que coadyuvan a que quedemos en un mundo rodeado de las cosas apreciables y que causan entusiasmo por su poder para el desarrollo, el progreso y la civilidad, todo aquello que se tiene conceptuado que consiguieron los europeos –por extensión, los blancos–. Todo eso asociado a los blancos en los mensajes y en todo objeto simbólico que informe, que aporte a la significación, donde la blanquitud se hace presencia y superlativo.

El ambiente de la ciudad de México visto en toda su anchura provee todos los elementos para hacer invisibles a los afrodescendientes. Sin embargo, México en los siglos XVI y XVII fue una de las ciudades de América que tuvo mayor número de esclavos de origen africano, junto con una población negra venida del sur de España, de donde

[17] Es ese "modelo" de ciudad que se reconstituye con la colonización, en cuyo interior un grupo "social especializado ordenaba el universo de los símbolos" (Rama, 1998: 31). "Es la que creo debemos llamar la *ciudad letrada*, porque su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y porque su implícita calidad sacerdotal, contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado, liberándolos de cualquier servidumbre con las circunstancias […] Obviamente se trataba de funciones culturales de las estructuras de poder, cuyas bases reales podríamos elucidar, pero así no fueron concebidas ni percibidas, ni así fueron vividas por sus integrantes" (Rama, 1998: 32).

los colonizadores traían a sus sirvientes y esclavos. Al mismo tiempo llegaron afrodescendientes enrolados en las huestes españolas. Entre 1580 y 1640 creció la entrada de africanos.[18] La ciudad capital tenía una amplia población de africanos.[19]

En todas partes de la Nueva España los africanos entraron en un proceso de cruzamiento con otras poblaciones en una combinatoria de posibilidades muy variadas pero no exentas del peso de la dominación colonial sobre cualquiera de las denominaciones humanas (indígenas, blancos o españoles, negros). Se produjo un mestizaje atravesado por la posición de poder y clase del sistema colonial: "Para el siglo XVII, la población africana ya se había hecho presente de manera significativa en la mezcla racial de la Nueva España".[20] Pero también el negro era un mestizo con una tendencia dual en la que subsistió el dinamismo del afromexicano para penetrar la endogamia y la rigidez de las poblaciones indígenas.[21] Se forjaron conciencias móviles donde hay un elástico rejuego de etnia y clase, parentesco y lugar de residencia.[22] Siguiendo la

[18] México fue receptor de africanos en América por aquellos años. Según Colin Palmer, "durante la segunda mitad del siglo XVI y aún a principios del XVII, la población africana de México era la más grande de todo el hemisferio" (2005: 29). Véase también a Vinson III y Vaughn (2004: 13 y ss.).

[19] "La demanda de mano de obra doméstica y urbana absorbió a la mayoría de los esclavos africanos, pues, por ejemplo, en 1646 la ciudad de México fue hogar de casi 55% de los esclavos negros" (Vinson III y Vaughn, 2004: 14).

[20] "[Así aconteció] en parte como resultado de la violencia sexual contra las esclavas por parte de sus amos, aunque en otros casos la mezcla racial fue voluntaria. Esta mezcla se produjo en distintos niveles; por una parte, algunos esclavos buscaron mujeres indígenas como esposas para que sus hijos nacieran libres, y por otra, los negros libres se casaron con mestizas, indígenas y ocasionalmente blancas" (Vinson III y Vaughn, 2004: 15).

[21] Un caso, quizá, es la refuncionalización de la categoría de morisco en el siglo XVIII, un cambio del carácter ideológico del término para abrir con eso la movilidad social de mestizos descendientes de africanos que parecían blancos: "Según esta visión, los moriscos eran percibidos menos en abstracción y más por lo que ellos eran, en lenguaje más accesible, individuos que parecían más blancos que negros, que eran parte de la masa plebeya y que maniobraban por un puesto social de la misma forma que los otros colonos, con mayor o menor grado de éxito" (Vinson III, 2011: 164).

[22] "En un intento por crear un puente entre los dos grupos que se sitúan de lados opuestos del debate clase/raza respecto a la jerarquía social novohispana, Pilar Gonzalbo sugiere que ambos factores, tanto raza como clase económica, así como los lazos de parentesco y el lugar de residencia, jugaron un papel en la precisión del rango social" (Carroll, 2011: 120).

apreciación de Vinson III, se puede decir que las vidas afromexicanas en el proceso de mestizaje desplegaron conciencias múltiples.[23]

El ordenamiento que está en el fondo del mestizaje ha podido más que la homogeneidad de los ideales. Un concepto de lo homogéneo de la población se desarrolló como un conocimiento de superficie de la realidad desarrollado por la administración central al contemplar los "asuntos de Estado amplios y generales". Pero en los "estratos más bajos de la burocracia colonial" más al tanto de las eventualidades cotidianas de sus municipios, ciudades y gente, la elite colonialista tenía "una preocupación más marcada por especificar las categorías raciales" (Vinson III y Vaughn, 2004: 32). El ordenamiento ha estado más en la realidad de la vida social, en su clasificación. Su potencia estratificadora usa los recursos racistas que por siglos (desde antes de la colonización) habían estado presentes en España y Portugal con "el estereotipo de la inferioridad del negro" (Vinson III y Vaughn, 2004: 24). Esos resortes simbólicos se incorporan como una imagen estigmática e inferior de África, del africano y de sus descendientes (Vinson III y Vaughn, 2004: 24-31), correlativa con el imperativo de movilidad social de mejorar la raza, dígase, hacer prosperar la posición social. La misma idea de homogeneidad que desde sus orígenes lleva en su seno el sesgo de una superioridad racial blanca sobre la población de ascendencia africana, carga con la superioridad del blanqueamiento. La fusión étnica se concibe sobre esa base, lo que finalmente termina reforzando la tendencia a llenar de significado el término *raza* y darle sentido a la acción racista.

La tendencia homogeneizadora dicha, con esa abertura suya hacia el racismo, parece haber dominado la "ciudad letrada" en América Latina. Los signos del blanqueamiento se descubren en ella al parecer en los siguientes factores de la vida urbana:

- Al negro se le borra, se le elude o se le mistifica en los monumentos y en la escenificación urbanística de la historia.

[23] "Este proceso de mestizaje no eliminó ni impidió la creación de identidades fundadas en la etnicidad africana o en el estatus racial. Las vidas de los afromexicanos fueron complejas y plenas de conciencias múltiples, que se forjaron según los diversos contextos de la realidad [...] en algunas instancias escogieron vivir como plebeyos; en otras, eligieron vivir como pardos y morenos y, en otras más, intentaron integrarse por completo a la sociedad sin características raciales algunas" (Vinson III y Vaughn, 2004: 15).

- Los sitios en donde se conmemoran los aportes de las formas de resistencia esclava, y de los africanos y sus descendientes, se desplazan, física o simbólicamente, fuera de los núcleos más activos y representativos de la cultura nacional. El dedo institucional suele colocar ese asiento –si se hace posible– en las afueras, en la provincia, en la ciudad lejana o en la aldea. A lo mejor se les propaga como si representasen cierto aire exótico, como un espacio exclusivo para los interesados en cosas africanas.
- Los mensajes de distintos tipos no apuntan en ningún momento a la africanía, o la tratan de un modo folclórico, primitivo, extravagante o atrasado.

La ciudad de México es una urbe en la que esas supresiones de la africanía toman cuerpo en su espacio. Ejemplos de la invisibilidad que proceden de la matriz ordenadora de la "ciudad letrada", es el de "el negrito chilango", el que fue desautorizado, en la figura del "negrito poeta", bate popular al que se le atribuyen infinidad de agudos poemas críticos desde el siglo XVII. A este cantor se le ha ido negando su existencia de un siglo a otro desde los avatares de cada política cultural que ha pasado la ciudad: "En este proceso de desaparición en la conciencia colectiva del afromexicano, éste es conservado, fijado, guardado, retenido en la figura del Negrito Poeta. Este poeta popular es la encarnación, mítica o legendaria, de la presencia africana en la ciudad de México y (fruto al fin de la tradición popular) de su negación en nuestra memoria y conciencia. Es un negro blanqueado" (Boullosa, 2013: 34). Al inicio de la década de 1980, se marca el comienzo del momento actual de la invisibilización del negro en la ciudad capital de México, cuando esa metrópoli se embarca en un reforzamiento del nacionalismo que culturalmente ensalza al origen prehispánico, en momentos en que se ve concurrir a la nación a un porvenir de escenario global, haciendo a un lado la idea de "tercera raíz", que también alrededor del año dicho empezaba a forjarse.[24] En

[24] Inferimos lo anterior del análisis realizado en la literatura reciente: "El libro de Matos Moctezuma, *El Negrito Poeta mexicano y el dominicano*, apareció en 1980, a medio camino del Proyecto del Templo Mayor que de 1978 al 1982 cambió la fisionomía del Centro Histórico de la Ciudad de México" (Boullosa, 2013: 48). Es llamativo que en el entorno de las fechas dichas,

similar plano queda la desaparición simbólica de Juana, la sirvienta negra de Sor Juana Inés de la Cruz, la poeta, que también es antiguo emblema de la ciudad y de su literatura, la escritora que expresó en villancicos la sonoridad, el ritmo y el decir de la negritud mexicana (Boullosa, 2013: 25).

La ciudad de los palacios que se expande de su Centro Histórico hacia su periferia como la ciudad de los anuncios, no ofrece evocaciones –por lo menos denotativas– de la africanía. Durante 30 días le dimos seguimiento a la presentación de imágenes, noticias u otros informativos sobre cuestiones de África o afroamérica. El registro fue muy bajo. Entrevistamos a televidentes y radioescuchas, en total 12 personas. Nos confesaron que durante una semana habitual de vida cotidiana, ellos se mantenían informados por la prensa, radio y televisión simultáneamente. De esas entrevistas, fue como un modelo del contenido de la información divulgada y de la conciencia interpretadora que representa el público, la respuesta que nos dio un ejecutivo de 31 años, hombre, casado, con dos hijos, con nivel universitario. Nos reveló en síntesis la expectativa que se tiene de lo africano por las audiencias mediáticas: "paisajes vírgenes y costumbres exóticas; con mucha pobreza y con muchos conflictos". Relacionamos otros criterios recogidos:

"Los americanos negros son muy simpáticos y artísticos (me gusta Tina Turner y Michael Jackson). Pero allá hay mucho racismo".

"Aquí no hay negros. En América Latina, sólo en Cuba y en Brasil".

"Mejor ver cosas de los países africanos y de los negros en los programas de la tele de paga, o en algunas revistas que publican lo que pueda ser más agradable. Obvio, cuando me siento relax".

"En la radio rara vez he escuchado cosas de los negros, es rápida. En la radio es raro cuando te dicen algo de los negros, un chascarrillo quizás, porque se presta para un chiste que te aliviane el estrés, el esmog, el tráfico, y tantas *madres* más".

"Sí, por la radio escucho también esa música de los negros americanos –me gusta Beyoncé. [...] no quiero decir que no sean de piel oscura igual, pero son diferentes, uno los percibe así, distinto".

Guillermo Bonfil y Luz María Montiel inician proyectos para el estudio de la población negra del país que llevaron un avance lento y circunscrito hasta años recientes.

En ese tema de la radio, recordamos aquel día lejano en que escuchábamos una emisora local que transmitía un programa matutino de comentarios culturales alegres. Música, relatos y anécdotas de la ciudad de México (de su historia y de las personalidades públicas). En aquel momento, los locutores hicieron su diversión con chistes racistas sobre el presidente Barack Obama, quien recientemente había asumido en la Casa Blanca. Ellos compartieron con el público sus comentarios. Durante varios minutos continuó aquel ambiente de hilaridad sin que saliese al aire al menos una llamada para que los locutores se moderaran, más bien después de un corte comercial y un segmento de música, los locutores, con la satisfacción de sus risas, decidieron que era momento para reírse de otra cosa.

Distinguimos los espectaculares, carteles, mantas, pendones, volantes, folletería, etiquetas, botones… en cinco zonas de la ciudad, No hacen alusión a la presencia de africanos en otras partes de América, ni al mismísimo presidente Barack Obama o a Nelson Mandela. Mucho menos había alusión que reconociera a los afrodescendientes nativos. Hicimos la observación por cuatro avenidas de gran circulación –guiados por un chofer natural de la ciudad. Exploramos el interior de la colonia de nuestro chofer y tres colonias vecinas, en total las cuatro colocadas al norte de la ciudad vía hacia la Basílica de Guadalupe. Ese tipo de exploración de una colonia y sus barriadas vecinas, también la hicimos en otras tres colonias: una al centro por al lado del Monumento a la Revolución, otras dos al sur por el área alrededor de Villa Coapa y del metro Barranca del Muerto.

Hicimos un comentario sobre la posibilidad de ligar símbolos de la africanía con los de la mexicanidad, a propósito del buen trabajo que hace el maestro que es moreno en la escuela donde estudia la hija de uno de nuestros amigos, que para varios de nuestros interlocutores se convierte en nota chusca. Ellos nos invitan en la noche a un reventón, que estuvo matizado de cuanto chiste racista estuvo disponible para los invitados: indios, negros, gallegos, judíos, cubanos, argentinos… Fue aquello un verdadero festival de xenofobia y racismo. Un momento para usar una imagen estereotipada del otro distante para burlarse o proyectarse de una manera risible.

CAPÍTULO II

Hacia el interior de dos ciudades

Aparecerán los afrodescendientes

Así pensábamos al entrar en Chilpancingo, la capital del estado de Guerrero, provenientes de la ciudad de México, sin haber encontrado por el camino signo alguno que nos hiciera evocar la africanía. Esa expectativa de todas formas la sosteníamos. El estado de Guerrero y el de Oaxaca son las dos entidades que tienen mayor número de población afrodescendiente registrada –según la información aproximada que manejan las indagaciones al respecto.

En aquella ciudad principal en la vida de la provincia de Guerrero, cabeza de un municipio con buenos índices de desarrollo social (véase Anexo 1), el indígena y el afrodescendiente que viven allí o lo visitan tienen expectativas de encontrar trabajo, hacer trámites o recibir mejor servicio educativo o de salud.

Nosotros esperábamos hallar un amplio repertorio de objetos vestibulares, de recepción del público, que nos facilitara la visibilidad de los afrodescendientes de México y de la cuestión africana misma. Empero, un velo de organizaciones espaciales y cosas generadas con el supuesto de dar acogida y atención, emiten mensajes contrarios a ese

fin. Al iniciar con nuestras preguntas, fuimos advertidos de cuidados para sobrevivir en un ambiente con una alta incidencia de delitos contra la integridad física de la gente.[1] Seguido surgieron otras vivencias perturbadoras. Muchos son los signos trastornadores que pudiese percibir aquel sujeto que quisiese distinguir el respeto a la diversidad.[2] A la percepción inmediata no se visibiliza la afromexicanidad.

Fue algo muy diferente a la situación de receptividad que experimentamos en la capital del vecino estado de Oaxaca. En los lugares de recibimiento de visitantes en Oaxaca, dígase, en las centrales camioneras, el aeropuerto y los hoteles, así como en las recepciones de trámites con autoridades estatales, uno suele encontrar servicios:

a) Con higiene, y con un mínimo de comodidad y seguridad;
b) organizados y regulados por las autoridades;
c) que mantienen lejos a malandrines y retardadores;
d) con las miras puestas en que el recibimiento sea pronto, con satisfacción y sin que la persona tenga que entrar en alguna red de intercambio de favores;
e) con respeto a la dignidad de la persona, y con miras a que su tránsito o trámite no le afecte o le cause problemas;
f) en un entorno urbano agradable, engastado culturalmente con una planeación, y con esmeradas costumbres de recibimiento de la diversidad humana que habita en Oaxaca, y en otras partes de la República y el mundo; y

[1] Los estados de Guerrero, Sinaloa y Chihuahua –en ese orden– dominaron durante 2013 la tasa de homicidios a escala nacional. Guerrero superó en casi 300% el promedio nacional, que fue de 15.3 asesinatos por cada 100 mil habitantes (Lozano, 2014). De acuerdo con la información emitida por el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP), en Guerrero se cometieron 2 087 asesinatos el año pasado, cifra que además de ser la más alta del país, marcó la mayor incidencia de todas (http://sipse.com/mexico/crimenes-inegi-homicidios-asesinatos-mexico-tasa-103408.html).

[2] La situación de los derechos humanos en el estado de Guerrero de 2009 a 2013 es un reflejo de "una situación histórica de pobreza, discriminación y violencia institucional castrense, la cual se ha visto agravada por el incremento de las violaciones de derechos humanos en el estado y por la violencia generalizada en el país". Esta circunstancia ha tenido mayor efecto y consecuencias sobre los pueblos indígenas (Centro Regional para la Defensa de los Derechos Humanos "José María Morelos y Pavón" y Centro de Derechos Humanos de la Montaña "Tlachinollan", 2013).

g) en un contexto en el que la profusión de mensajes radiales, gráficos, visuales y urbanísticos, expresan la alta valoración de distintos sectores de la sociedad por el espectro de la diversidad humana en la entidad.

Hablamos de una realidad que propicia el buen trato para personas diferentes a los estándares de una modernidad que toma como referencia exclusiva de lo humano al varón blanco, heterosexual, joven, y dentro de los llamados estándares de la "perfección" de las capacidades físicas y mentales. Decimos de un entorno que estimula la comunicación entre la gente y la relación humana libre de presiones, porque el respecto a la diversidad no se da en el vacío. Se trata de un ambiente que propiciaría que los indígenas y los afrodescendientes –entre otros–, al llegar a la capital del estado de Guerrero para radicarse, o por un trámite o por la visita que sea, se encuentren con condiciones en las que puedan, de manera agradable, iniciar interacción con los demás. Igual podríamos decir de Acapulco, la otra ciudad de amplia circulación de los guerrerenses.

El respeto a la diversidad en un ambiente que lo propicie, la hace visible ante los ojos de la sociedad local y de los visitantes. La percepción de varios extraños recogida en tiempos disímiles coincide con la nuestra. Los menos favorecidos en su desarrollo social viajan menos por trámites, visitas y motivos de salud. En las dos centrales de autobuses de Chilpancingo y en dos de Acapulco, en 10 estadías de media hora en cada una de esas salas de viaje, nosotros sólo comprobamos la presencia de dos a tres personas presumiblemente indígenas en promedio, no obstante, en ocasiones no vimos ni uno. Constatamos alrededor de tres o cuatro posibles afrodescendientes en el caso de Acapulco –cifra menor en las terminales de Chilpancingo.

Cuando allí se ven varios indígenas juntos, y de distinto género y edad, lo más seguro es que se trate de una familia de la clase media. Por lo general estos indígenas no van vestidos con ningún atuendo tradicional, algo que sí observamos de manera más correlativa en Oaxaca. Otro tipo de agregado de indígenas en esas estaciones de transporte son los pequeños grupos (de un máximo de cinco personas, casi siempre integrado por hombres jóvenes) que forman inmigrantes. En los intercambios verbales con ellos o al escuchar sus conversaciones

grupales, hemos apreciado que se dedican a labores manuales. Ellos vienen y van a visitar a sus familias –por lo común– en fechas festivas. No sabemos en el caso de los indígenas, pero nuestros amigos afrodescendientes de la Costa Chica, si se tienen que mover a Chilpancingo, prefieren hacerlo por transporte privado y con un grupo de parientes o amigos, evitando las casetas de peaje. Otra modalidad de viaje es en vehículos grandes que alguna institución pública fleta para mover personal a eventos masivos; se aprovecha la ocasión, se va al evento público y se hace el viaje para los fines privados que se requieran. Ese uso del transporte se debe a que el boleto público regular resulta para ellos muy oneroso.

Varios indígenas y negros nos confiesan el temor al rechazo en las sedes urbanas de su propia provincia. Es una aprehensión profundamente experimentada y que despega del sentido de *communitas*, que se comparte entre afromexicanos. Es una situación desagradable y que debería ser vergonzosa para la amplia sociedad local, porque el miedo al rechazo tiene su razón de ser. Son rechazados por motivos diversos y en circunstancias cambiantes:[3]

1. *Se conducen con ellos de modo incorrecto.* Ante el otro la extrañeza de la gente de la ciudad (entendida como mestiza) pudiese tornarse en actitudes malsanas. A lo mejor algunos sujetos no se pregunten por qué no adoptar comportamientos afirmativos y solidarios. Pero esa interrogante no siempre se concibe, no se hace pensable, el prejuicioso no indaga en sus impulsos hacia los que se considera personas de color, morenitos, morenos, morenazos… Ese racista de la ciudad provinciana se proyecta con una seguridad aprendida, que le permite enunciar chistes, ser discreto y hasta confianzudo. Es una destreza de la expresión discriminatoria que se debe a la internalización de símbolos ordenados del mestizaje, que ha pasado por la ciudad letrada ("donde hay lugares lindos y muchas personas lindas"). Esos sujetos prejuiciados ven raros a los afromexicanos y los hacen sentir menos en oficinas de asuntos públicos; con gestos y miradas incómodas, en las que

[3] En esas circunstancias cotidianas como las que nos describe Mónica Moreno Figueroa (2012).

se expresa una mezcla de desconocimiento, paternalismo y subestimación.

2. *Los tratan mal*. Los evitan; les dan informaciones contradictoras. Buscan sacar ventajas de los otros que marcan como extraños. No les resuelven los trámites de modo expedito a sabiendas de lo costoso que son los viajes para ellos. Se burlan de sus desconocimientos. Los tratan de enredar en situaciones incorrectas. En particular, al negro le atribuyen un ser violento y lascivo.

En última instancia las construcciones vestibulares de las ciudades de Chilpancingo y Acapulco son reconocidas como oficinas y puntos demasiado enredados. Aquellos en los que se hacen trámites gubernamentales tienen fama de dar mal trato al público, que le reduce su visibilidad a los afromexicanos. Se dice que si se quiere salir bien con los asuntos a tratar, se necesita dinero, alguien que favorezca a la gestión con su influencia, o con un amigo que conozca adentro. A esas instituciones, por lo general se disponen sólo los negros e indígenas que tienen mucha necesidad de resolver un trámite, pasando por el mencionado enredo burocrático y por entre la sorna racista que en esas ciudades encuentran: chistes, jocosidades y tratos malsanos que se hacen para abusar verbalmente de ese otro catalogado con los términos locales para nombrar a los indígenas y afrodescendientes, o para colocarlo en una posición incómoda en la relación interpersonal. La sorna incluye hasta ironías y alabanzas a la inferioridad de la otredad afro. El otro factor en el que se hacen invisibles, es pasando bajo la tutela de un residente en la ciudad que los ayude como traductor (en condición de mediador o de intérprete de las situaciones vividas) o como mentor (quien ayuda en calidad de recomendador).

La capa de invisibilidad empieza desde el poco arribo de pobladores étnicos a las dos ciudades más importantes y continúa hasta el tutelaje de esos individuos. Este mal de la tutela crece de la recepción a la representatividad. De la tutela vestibular para entrar, tener acceso a la ciudad, se pasa a una tutela de la representación.

Son mestizos o blancos la mayoría de los sujetos que están en alguna situación que implique relativa jerarquía con respecto de los indígenas o afromexicanos. En la ciudad de Chilpancingo, detrás de los mostradores de las dos centrales camioneras, cuando se observa en distintos

turnos, sólo hemos encontrado a dos sujetos con apariencia indígena. No se encontró ningún afrodescendiente. En la atención al público, en la orientación y determinación de los trámites en cinco oficinas de los poderes provinciales (Legislativo, Ejecutivo y Judicial), sólo encontramos a siete almas de apariencia indígena, dos de posible ascendencia africana. Ninguno de los dos reconoce esa posible estirpe. A su vez, de los individuos de apariencia indígena ninguno se reconoció como hablante de lenguas, dos reaccionaron de una forma entre risible y burlona ante esa posibilidad. Tres reconocieron que tienen abuelos indígenas, una admitió que uno de sus padres habla lengua indígena y es parte de una comunidad indígena y aún practica la agricultura.

En el ambiente más jerarquizado de la ciudad, el centro, el zócalo, la zona aledaña al Palacio de Gobierno, uno encuentra muy pocos afrodescendientes. En un tramo de una calle principal dedicada al comercio, no observamos ningún negro, ningún indígena. Al atravesar uno de los lugares, nos dijeron que viniéramos más tarde para que conociéramos a una cocinera indígena; en otro lugar nos hablaron de una señora que creían que era negra ("No sé si viene de Pinotepa. Ella es la que nos hace el aseo").

En el servicio de taxis no observamos indígenas. No encontramos personas de ascendencia africana, aunque hay gente que nos dice que sí las hay, y nos señalan hacia dos ejemplos. Así llegamos con una amiga cuyo hermano es dueño de una flotilla de taxis, él nos confirma esos dos ejemplos, que no son de sus empleados, y nos localiza a un señor negro que trabaja en la gasolinera. Él nos explica mejor que no se ve mucho moreno por allí, quizá más "señora del pueblito" (para aludir al indígena) o "señor" que viene a vender al mercado y al centro. El moreno se le ve llegar al mercado a comprar, vender… "Se va […] hay morenos que son de aquí". "Se le ven por las colonias de afuera".

En el mercado se observan, pero no en los puestos más jerarquizados. Son –por lo común– vendedores de los puestos del fondo, en los que se comercian vegetales y frutas. En el área de restaurantes y cocina, por lo general cerca del fuego y donde más se suda. En puntos de ventas que se improvisan sábados y domingos. Aparecen en trabajos manuales (limpieza, estiba, mandados), incluso liderando alguna faena de ese tipo y laborando en transportes foráneos. Desaparecen de las áreas de carnes, tiendas especializadas y misceláneas. Estos últimos

rubros representan espacios cuyo patrimonio ha sido acaparado a lo largo del tiempo por grupos corporativos de parientes blancos y mestizos. Cada grupo en su interior elige a los empleados, al mismo tiempo esa unión ya suele tener un círculo de personas amigas entre las cuales se selecciona a los trabajadores.

Pensamos que los alrededores del zócalo, donde se producen las escenificaciones histórico-patrióticas, políticas y culturales para ensalzar las raíces nacionales, serían los lugares adecuados para encontrar una buena porción de afrodescendientes en funciones de trabajo. Hacer el experimento de observación fue interesante, pues nos puso en contacto con gente variopinta por sus funciones en las edificaciones aledañas. El negro poco representado estaba ahí, donde radica el Palacio Municipal, el Palacio de la Cultura, la Catedral, dos sucursales bancarias, los cafés más atractivos de la ciudad, la sede del Tribunal Superior de Justicia… La ecuación era idéntica. Los afromexicanos estaban en las tareas más cercanas a lo manual, y cuando ellos aparecían en ocupaciones de tipo intelectual, era en actividades de ayudantes u otras labores menores. Con los indígenas –en nuestra averiguación– vimos que la situación jerárquica era más baja, pues llegaba al punto de la venta callejera y la mendicidad.[4]

En las imágenes de la ciudad al afromexicano casi no se le ve. Tampoco es notorio en los poderes del estado, que radican en esa capital. El ambiente visual de Chilpancingo está saturado de propaganda política. Los personajes que representan a los poderes o que aspiran a ser electos para algún cargo. Los logros de tal o cual institución pública. Las actividades del gobernador. Las representaciones en imágenes del gobierno municipal (siempre en competencia con su homólogo estatal). La Universidad Autónoma de Guerrero en busca de mantener su posicionamiento en tanto primera opción de educación media superior y superior, y como segunda instancia en importancia e institucionalidad detrás de los poderes del estado.

Otros dos polos dinamizan la propaganda política. Por un lado, las movilizaciones de partidos y organizaciones civiles; por el otro, las escuelas privadas de todos los niveles, tratando de ganar aceptación en la sociedad local. Para desde ese nicho de simpatía (que también es político) mover a los padres de familia a inscribir a sus hijos. En esos

[4] Presumimos que en el caso de los indígenas hay formas de trabajo subarrendadas.

dos polos hay un contenido de contestación y desacuerdo con la situación dominante. Los partidos (incluidos los segmentos en el poder), de un modo más o menos abierto confrontan al gobierno del estado. Esa controversia crece en la propaganda que refleja la acción de los movimientos populares de maestros, campesinos y otros ciudadanos. La educación privada de manera callada se distancia con la oferta que hace de una escuela alternativa al bajo nivel que brindan las instituciones educativas del gobierno, con un estado de cosas que no se critica pero que se le pone a un lado. En fin, si una parte de la propaganda es gubernamental, y asienta el orden establecido; la otra lo reprueba. Fuera de la propaganda política es poco lo que hay en publicitarios, mantas de todos los tamaños, carteles, afiches, pegatinas, volantes…

En el curso de los seis meses anteriores al término de esta redacción, los afrodescendientes aparecen sólo en un espectacular donde se han colocado dos publicitarios. En el primero se puso la representación de una escena en la que se muestra al gobernador; en el segundo es una foto de propaganda para un partido. El espectacular está en las afueras de la ciudad, sobre la vía del Huacapa (nombrada de modo oficial Boulevard René Juárez Cisneros),[5] un poco después de la intersección con la avenida Ruffo Figueroa. Un lugar sin mucha iluminación en la noche. El contenido del primer espectacular es el de una paciente con rasgos afrodescendientes en la cama de un hospital, en el momento en que recibe la visita del gobernador. La segunda imagen es de una joven negra, sonriendo junto al lema de un partido.

El sujeto afrodescendiente es presentado como un ser de naturaleza indómita, digamos, entre folclórica y campestre, en el periódico-cartel *Así somos*… impreso por la Secretaría de Educación Pública del estado de Guerrero. Un periódico mural que al igual que el publicitario del Huacapa, tiene una escasa difusión y baja audiencia que lo perciba. En ese periódico se dedica un número especial para presentar a quienes se les llama "los negros de la costa". Aunque no sea el propósito de sus editores, este número lo que hace es ubicarnos de manera inequívoca en que los afrodescendientes están en un lugar remoto. El dedo simbólico señala lejos de la capital provinciana donde se edita el número. Es una manera de connotar que en el aquí de la sede del estado no hay negros, andan por allá. Hay otros dos números dedicados a poblacio-

[5] En homenaje al ex gobernador afrodescendiente.

nes de la Costa Chica que abordan el tema afro. Uno dedicado a las poblaciones de Cruz Grande, y otro, a Cuajinicuilapa (conocido por el diminutivo Cuaji). En ambas impresiones se le dedican muy pocas líneas al asunto de la población de origen africano, en lo que representa una manera de rebajar la importancia que ella tiene en la conformación de la cultura y la sociedad en la zona. En sus números editados, la escritura es de baja calidad y la bibliografía muy anticuada.

De acuerdo con los sondeos realizados y la revisión de organigramas (algunos sin fotografías), la representación de los afromexicanos en los aparatos de dirección de las secretarías del gobierno del estado parece ser muy baja. Esta deducción surge de lo que se registró de las secretarías de Educación, Salud y Desarrollo Social. Cuando decimos "aparatos de dirección" nos estamos refiriendo a los puestos de secretario, subsecretario, director y jefe de departamento.

El registro supuso sortear varias dificultades. No todas las secretarías transparentan la composición étnica de sus recursos humanos. Algunas no ofrecen organigramas con fotos. A la pregunta de por qué lo hacen así, se ofrecen distintas respuestas evasivas para sostener la invisibilidad al respecto. Las elusiones que anotamos fueron:

- Por sorna (burla o mofa) hacia la investigación y hacia nosotros como investigadores –en especial se usaba doble sentido y chiste en alusión a la sexualidad imaginada en relación con la persona afrodescendiente.
- Por subestimación expresada con ademanes serios.
- Por mantenerse dentro de una línea de no-transparencia, para un dato que no se ha solicitado publicar por instancias facultadas.
- Por no ser un dato que el INEGI haya oficializado.
- Por la sencilla razón de que en México no puede haber racismo, porque todos somos indígenas, negros y blancos: somos mestizos.
- Por alusión a cualquier forma de negación del racismo –tal como las reseñadas en el capítulo anterior.

Paradójicamente, la última evasiva señala a una de esas expresiones ideologizadas, de inversión de la realidad, que tratan de hacer más razonable, experimentable de modo emocional, la existencia de la desigualdad. Al final, cuando se fondean las expresiones de que en

nuestras dependencias “todos son iguales”, “no hay diferencia por la apariencia física”, uno encuentra que si fuese así, no habría tan poca representación de afrodescendientes en puestos de dirección: cinco directivos en la Secretaría de Educación, uno en la Secretaría de Salud y cero en la Secretaría de Desarrollo Social.

Durante la observación por las dependencias seleccionadas, pudimos visualizar que en estas instituciones de gobierno, los afrodescendientes desempeñan actividades administrativas y manuales: la entrega y recepción de documentos, ordenamiento de archivos y almacenes, telefonistas, secretarias, archivistas, fotocopiado, choferes, seguridad de funcionarios, asistentes de directivos, vigilancia, mantenimiento y limpieza. Fuera de las instituciones dichas, en el poder Legislativo (el Congreso local) y en el poder Judicial la situación es similar. Igual dentro de los partidos políticos más fuertes del estado (PRI y PRD), resumimos una apreciación de posibles afrodescendientes (al margen de que las personas que nosotros identificamos se reconozcan o no): tres diputados locales, un senador de la república, dos diputados federales, y dos directivos estatales de partidos.

En medio de la obtención de tales evidencias, hicimos una parada en un restaurante de comida típica. Estaba casi cerrado, algo extraño para el día y la hora. El dueño, que nos conocía, nos dejó pasar, después disuadió a unos cuantos coches para que se fueran. Pronto nos vimos allí sólo con una mesa al lado de comensales, que eran unas señoras parientas del dueño. A los pocos minutos, llegaron varios vehículos. El dueño les abrió la puerta a sus pasajeros que enseguida se instalaron. Seguido entró de súbito una de las figuras más sobresalientes en la propaganda política por todo el estado. En su comitiva sólo había un hombre afrodescendiente: su chofer.

En el registro de los variados apoyos por parte del gobierno estatal hacia las regiones, se constató que la región más favorecida es la Montaña, seguida de Acapulco y después la Costa Chica. Dentro de esta última, son los municipios con más alta concentración de indígenas: Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca y San Luis Acatlán. Ometepec, que se le tiene como de mayor población blanca, también es muy beneficiado. Los municipios con alto número de afrodescendientes como Cuajinicuilapa, Juchitán, Copala, Marquelia, Florencio Villarreal y San Marcos, reciben escaso apoyo de los diferentes programas gubernamen-

tales de pavimentación de calles, salud, educación y desarrollo social. La población de los últimos municipios citados está en una situación de mayor dependencia de recursos materiales o financieros que entrega el gobierno del estado, para sus iniciativas y proyectos. Ello coloca a esa población negra a la espera de recursos menores y tardíos. Cada vez que alguna dependencia del gobierno del estado otorga recursos a esas localidades, los líderes de las organizaciones afrodescendientes son captados por la noticia al calor del acontecimiento. Ese hecho por un breve momento los hace visibles. Los pone en las noticias al lado de importantes personalidades del estado y la federación. En realidad, es un momento que ha resultado de los múltiples cabildeos realizados por diversos líderes negros, por los cabecillas de otras organizaciones de la sociedad civil y por las autoridades municipales para auxiliar a la población, entre la que cuenta una proporción importante de afromexicanos.

Lo triste no está en la fábula

El libro de la asignatura Formación Cívica y Ética de quinto grado de primaria (SEP, 2011: 62), contiene una imagen en la que se visualiza a un hombre adulto de piel blanca que está bañando y tallando a otro hombre más joven de piel negra. El joven está sentado dentro de una tina, su dorso está desnudo. La imagen se acompaña de una fábula de Esopo titulada "El Negro". En ella se narra la historia del hombre adulto que compró al referido joven. Ya en calidad de dueño, pensó que esta persona tenía color negro por falta de cuidado, porque no se había bañado. Entonces decidió asearlo seguido, y repetidamente lo tallaba y tallaba; pero el joven continuaba con el mismo color, no se limpiaba. De tantas veces que su amo lo bañó, el joven murió.

En el libro de texto se sugiere que la enseñanza de la fábula radica en la idea de que cada individuo tiene su propio color de piel. En verdad, a la fábula se le pudiese sacar más enseñanza, en especial, que el respeto a la diferencia del otro es sano y beneficia a la colectividad social. Se sustenta en la participación conjunta, la independencia de los actores, y la paridad de su representación en la sociedad.

Fueron maestros y personal educacional del estado de Guerrero quienes nos pusieron ante la situación de la fábula dicha. Ellos sabían,

por su intuición de gente sensible, que había que hacer algo con esa fábula, una acción que no estaba en el libro de texto; pero que tampoco emergía de una orientación centralizada y venida de sus superiores. Mientras, ellos en su realidad tomaban iniciativas interesantes. De todas formas se reconocía que la problemática no estaba bien representada en la mentalidad con que la sociedad y la construcción del poder se orientan. Al decir 'poder', aludimos a las escalas que van desde la vida cotidiana hasta la que se manifiesta en la hechura de los aparatos del Estado-nación. Al mismo tiempo, esos poderes, encalados en el tejido globalizado de los medios, los mercados y el tránsito de personas, confluyen en un concepto del *otro étnico* (indígena y afrodescendiente) como un ser mendicante.

Si reactualizamos la teoría de González Casanova (2006) acerca del colonialismo interno, diríamos que lo triste de la fábula que nos cuenta el libro de texto, está en que no se coloca en la situación del día de hoy el mensaje del viejo Esopo.

La remisión a la teoría de González Casanova parece necesaria. Durante las observaciones realizadas en el estado de Guerrero, nos encontramos actitudes poco constructivas hacia la otredad, actitudes que tienen consecuencia de tutelaje en materia étnica, a saber, la indiferencia, el paternalismo y la dependencia. Tres actitudes que colocan al sujeto étnico en una calidad mendicante. Para decirlo pronto: un desfavorecido de por sí, al que se le ayuda para que sea dependiente. Se carece de un asomo a la posibilidad transformadora que tiene el otro. Se instala una ceguera que no constata que el bienestar de la sociedad puede construirse mejor en la cohesión de todos, incluidos los otros étnicos con su participación y representación. Se tiene la idea colonial de la deficiencia natural del otro. Tal parece que esa elaboración simbólica racista de la identidad cultural del otro, viene de un nosotros que, dentro de un mundo poscolonial, trata de sostener las jerarquías de un colonialismo interno que ha pervivido, que ha reproducido un modo de edificar la sociedad en la que al otro étnico se le imagina como un receptor de tutelajes.

La alternativa que se le ofrece es volverse mestizo. Una de las "tácticas" (en el sentido sociológico) para ser mestizo, es no dejarse ver como sujeto étnico o colaborar a que tal invisibilidad ocurra. Tal así sucede con esos funcionarios de gobierno y de organismos autóno-

mos que desmienten que ellos sean afrodescendientes. Eso se repite en quienes desestimulan el reconocimiento étnico de la gente; y entre quienes niegan la existencia del racismo. En la interacción simbólica, la sociedad cuida esa invisibilidad. Nada propicia la apertura de la discusión al respecto; hacer visible ese fenómeno, visibilizaría las jerarquías del colonialismo interno. ¿Es por eso que los poderes del Estado-nación rehúyen instruir a sus funcionarios para que pidan ayuda de las instancias de derechos humanos para reconocer sin complejo alguno sus orígenes étnicos?

Ahora volvamos a la fábula de Esopo en el libro de primaria. Quienes escriben este tipo de libros deberían explicar para los niños que la participación conjunta, la armonía y cohesión son factores que pueden reunir dentro de la sociedad al sujeto étnico con sus diferencias. Pero también sería coherente sostener dentro de los libros de texto un mensaje visual y verbal que sea distante del racismo, en especial hacia los afrodescendientes. Ese fenómeno se manifiesta en los siguientes aspectos:

- No se plantea referencia textual a descendientes de africanos en otras tierras de América.
- Se cometen imprecisiones históricas con la problemática de la esclavitud.
- África es aludida para denotar la pobreza, el exceso de natalidad, la degradación del medio ambiente y la baja calidad de vida.
- A África y a los descendientes de africanos en América, se les relaciona con la actividad física, el trabajo manual, la sudoración, la poca ropa.
- En particular, en África se coloca al hombre primitivo y a las labores productivas más elementales: caza, pesca y recolección. África se tiene como el lugar originario del planeta y de la humanidad, un continente que al parecer ha permanecido en su originaria condición natural.
- Al afrodescendiente se le señala por costumbres folclóricas de música y baile.
- No hay una alusión precisa y actual a los Mascogos de Coahuila, ni a los afrodescendientes de Veracruz.

- Al referirse a África, no se relata el proceso de descolonización, la lucha contra el *Apartheid,* ni las iniciativas de desarrollo que se están llevando a cabo en ese continente.
- No se evoca la rebeldía y el cimarronaje en América.
- Se hace silencio alrededor del desarrollo de las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos y en otras partes de América.
- Se le deja sin peso específico en la historia a las figuras negras sobresalientes del siglo XX, por ejemplo, Nelson Mandela y Martín Luther King.

Lo triste va más allá de la fábula de Esopo. Esos patrones, en los libros de texto de primaria, vienen cortados de los esquemas con que los *media* le dan una inferioridad a la representación de la africanía. La subestimación y la invisibilidad van juntas a todas las escuelas. La situación en la enseñanza secundaria y preparatoria no difiere mucho.

En los libros de texto de educación secundaria, el tema afrodescendiente se aborda como el surgimiento de nuevos grupos sociales. A ellos se les toma como productos de la mezcla de distintas etnias, entre los españoles, indígenas y africanos, de donde descienden hijos mestizos y mulatos. Asimismo, se menciona que en los ingenios azucareros se implementaron formas de explotación de los españoles hacia los esclavos africanos. Estos temas son acompañados de imágenes en las que se muestran las diferentes clasificaciones de castas.

En la educación media y media superior se abordan temas relacionados con la discriminación racial, se insta para que este tipo de prácticas no se presenten en México. Muestran algunas frases que son resultado del racismo: "Cásate con un güerito, para mejorar la raza", "No tiene la culpa el indio, sino el que lo hizo compadre", "El niño salió moreno, pero lo vamos a querer".

En el análisis realizado de los planes de estudio de educación media superior, se constata que de manera general se aborda una educación inclusiva para todos los mexicanos. Se trata la diversidad cultural que se manifiesta tanto en el espectro geográfico-territorial de los grupos sociales; de las diferentes identidades y manifestaciones culturales de las culturas indígenas ancestrales, así como de las minorías nacionales que residen en México. Se presenta a los grupos y culturas regionales, a las culturas urbanas juveniles y a otras expresiones urbanas adaptadas

de culturas tradicionales. Es importante señalar que se hace énfasis en las culturas indígenas, pero por ningún lado se toca el tema de los afrodescendientes. Algunas voces con actitud para salir del apuro, nos dicen que es un asunto de actualización.

Otros de los temas incluidos en los planes de educación media superior es la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación y la creación del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), el cual se fundó en 2003. En este tópico se menciona la garantía del derecho a la igualdad y a combatir actos discriminatorios y de exclusión por origen étnico, sexo, edad, discapacidad, condición social o preferencias sexuales. En efecto, se habla de la discriminación racial, pero, en ese pasaje formativo de una imagen general de la sociedad nacional, sucede nuevamente que no se habla de los afrodescendientes que hay en México.

Los alumnos de educación media superior, de acuerdo con los planes de estudio de su nivel, deben reconocer y valorar distintas prácticas y procesos culturales que contribuyan a la convivencia respetuosa. Deben asumir la interculturalidad como riqueza y estilo de convivencia en la diversidad social, étnica, cultural y lingüística. Deben aceptar que la diversidad tiene lugar en un espacio democrático de igualdad, de dignidad y de derechos de las personas, y rechazar toda forma de discriminación. No obstante, quienes se explayan en argumentos para decirnos todo ese contenido, nos hablan de buenos propósitos. No se refieren ni a una medida para ayudar al maestro en la acción antidiscriminatoria enfocada hacia el racismo en los espacios escolares.

Los dos funcionarios que nos explican el derroche de principios que se plasman en los planes de estudio, son los mismos que nos especifican que no habría posibilidad de tener acciones de intercambio o movilidad con alumnos y maestros de la región donde habitan los afromexicanos. Ambos directivos nos presentan como abismal la distancia y nos dibujan que en las escuelas de la Costa Chica la situación es muy mala. Uno de ellos, en tono de confidencia, nos revela datos del pésimo estado de la infraestructura y el bajo nivel de los profesores.

En la entrevista realizada a docentes de escuelas primarias, telesecundarias y secundarias regulares, éstos aseguraron que el tema de la historia de los esclavos africanos, las castas y los afrodescendientes en el país, se aborda de manera general, por el corto tiempo que se tiene

para enseñar los diferentes contenidos en disímiles niveles. La mayor parte de esos docentes aseguraron que no han abordado la presencia de los afrodescendientes en el estado de Guerrero más que "por arribita".

Al referirse a las cuestiones de afroméxico, el término les resulta raro y disuelven la geografía en la historia, en un modo peculiar de entender esa primera disciplina. La presencia africana la contemplan más como un asunto de geografía que de historia. En esa última materia se cree que la cuestión "afromestiza" –así le llaman en el mejor de los casos– es un tópico que llega hasta la época de la esclavitud. Es muy común que no asuman el asunto por su calidad social y por el lado de la problemática de la discriminación racial. La materia de geografía se les hace afín a la cuestión cultural, para tratar el tópico afromestizo en una disciplina que se cree versa –entre otras cosas– sobre las costumbres y tradiciones regionales. Creíamos que era un entendimiento peculiar del asunto compartido por los profesores de grados básicos y medios de enseñanza. Pero los colegas que realizan estudios de grado y que imparten clases en las licenciaturas de la universidad local, quienes también han sido maestros en el nivel básico y medio, tienen una comprensión similar. A varios aspirantes al grado de maestría les leímos un texto de historia de los afrodescendientes en América, y lo remitieron igual, a las tradiciones y costumbres de los negros, quienes viven en otra región del estado.

Asimismo, en educación media superior, se enseña de manera general sobre los grupos étnicos que viven a lo largo y ancho de México; a manera de pincelada, se abordan los afrodescendientes que viven en Oaxaca, Guerrero, Veracruz, Coahuila y Guerrero, por mencionar donde se concentra la mayoría.

En Chilpancingo hay medios de comunicación que reproducen la invisibilidad de la realidad de los afrodescendientes. De los medios, la radio es donde menos se aborda el tema afromexicano, donde registramos sólo cinco notas que hablan del asunto, durante el periodo de 20 días de monitoreo de dos noticieros de amplia audiencia local en Chilpancingo, uno de ellos con una duración de tres horas y el otro de una hora. Ambos informativos están colocados en estaciones de tipo comercial.

En las cinco notas se toca el tema del reconocimiento constitucional de los afrodescendientes y del intercambio cultural entre África y

los afromexicanos de Costa Chica. Las reuniones del gobernador del estado con diferentes funcionarios y con embajadores africanos que apoyan las culturas de la población negra de la Costa Chica para que no se pierdan las tradiciones y costumbres de esos pueblos.

El mecanismo de publicación de los comentarios que se relacionan con la cultura, es a través de un pago por las instituciones que las generan, es por eso que en esta estación de radio no pasan ese tipo de comunicados sin que alguien las haya solventado. Sólo publican los despachos de cultura que tengan que ver con el gobierno del estado porque hay un convenio para transmitirlas, con los correspondientes reporteros asignados para escribir las notas. Esta situación limita que un grupo independiente (incluida una organización afrodescendiente) por sí solo tenga posibilidades de pagar la transmisión de su propio mensaje –salvo cuando tiene finanzas para ese objetivo.

Esos informativos remiten a la lejanía de la Costa Chica y a su peculiar cultura como un hecho casi geográfico, de localización en un lugar alejado dentro del estado. Como decíamos, aparecen en una emisora en específico. Pero en las otras estaciones de radio hay programas en los que se da alguna información muy pequeña de Costa Chica. Se emite en calidad de reportaje de un corresponsal o crónica de un viajero. En esos pequeños segmentos –a veces de menos de 30 segundos– lo esencial es subrayar el desplazamiento, el traslado al retirado paraje, así como la originalidad de sus costumbres, muy diferenciadas de los goces y gustos de las ciudades más urbanizadas del estado.

En contraste con la radio, la prensa plana y la televisión publican más información, dedican más espacio comunicativo y sus mensajes son más variados; sin embargo, ese enfoque de subrayar el costumbrismo del lugar distante y detenido en el tiempo –como si no tuviese historia– es un rasgo que esos medios tienen en común con la radio.

La disolución de la historia en la geografía, encontrada en el dato recopilado en la esfera de la educación, guarda semejanza con la simbolización que la radio local hace del tiempo y el espacio de afroméxico, de la presencia africana en México. La programación radial la hace cultura estática y remota, que es al fin y al cabo un modo de hacer invisible la africanía.

Las comunicaciones sobre la Costa Chica y su negritud, por lo general, se ubican en dos puntos de vista para enunciar su mensaje: en la

cultura en tanto tradiciones y costumbres, y en la geografía que refiere a lo local en cuanto tal. La historia se le resta del tejido de la información. La perspectiva que divulga coloca al poblado costeño que se trate y a su localización como las características preminentes, con ello, su apartamiento y lejanía. Es un sitio raro, lejos de la ciudad provinciana, mucho más lejos de la "ciudad letrada", metropolitana. La disolvencia que hemos descrito hasta aquí guarda un isomorfismo con la construcción del sentido que deja imperceptible (quizá ausente) a afroméxico en otras áreas de la sociedad. Fue, por ejemplo, la inexistencia de algún mensaje acerca de la africanía al entrar a Chilpancingo, capital de una de las dos provincias mexicanas que presumiblemente tienen más afrodescendientes; cuyas comunidades periódicamente son visitadas por gente afro de distintas partes de América, y por personalidades de África.

El isomorfismo señalado entre la radio y la educación, igual se puede establecer en la simbolización de muchas otras esferas de la sociedad local. Se extiende por la significación en la realidad acostumbrada –pese al esfuerzo divulgativo que han desplegado algunos escritores locales–. Entre la información que, en la vida común, circula y se socializa sobre los que se les llama afromestizos, se descubre un esquema de alejamiento de su diferencia en tanto provenientes de africanos, una representación que les quita visibilidad histórica y política. En ese esquema, el negro es fantaseado con la sorna con la que se expresa quien ha interiorizado las fórmulas de jerarquía del colonialismo interno. Aparece etiquetado en las nociones comunes que asocian su etnicidad con lo local y con los equívocos del folclor. Esas dos vertientes del esquema de distancia dan una plasticidad y un movimiento inusitado a los mecanismos de invisibilidad y al *velo de maya* que cubre la vida, situación y cultura afromexicanas. Pero también crean una colección de dos grandes tipos de objetos que sirven para el ocultamiento que practica en la cotidianidad el sujeto en una posición racializadora, los objetos de la geografía étnica del negro y los juegos con su folclor, en virtud de los cuales, el afrodescendiente es concebido como un ser inserto en la atemporalidad y el conservadurismo que se le atribuye a su folclor, fruto del mestizaje, donde quedó inidentificable lo africano –una africanía que cedió a lo mestizo. Afroméxico es dejado fuera de la historia –quizá sea apostilla de la historia oficial. No hace falta explicarlo por su dinámica en el tiempo de la construcción de la nacionalidad. Entre-

tanto, se le aprecia sustraído de una política autónoma, sin ciudadanía propia, sumido en su apartada geografía, en su ser que se le imagina mendicante, y en la inserción en algún grupo político corporativo.

Para ceñirnos al tema de la invisibilidad, nos detendremos a mostrar relatos de lo que sucede a escala cotidiana con la práctica viva del esquema de alejamiento de la realidad de afroméxico, práctica que abonan la socialización y educación racista, sin que instituciones delimitadas (públicas y privadas, formales e informales) hagan algo al respecto, porque en realidad contemplan ese asunto como algo muy natural, muy de la vida "normal". Más bien retardan su acción, lo cual no deja de ser un comportamiento racista.

En la capital del estado de Guerrero, una de las provincias con mayor número de afromexicanos, la incorporación en la lógica de las prácticas de los esquemas de alejamiento temporal y espacial de los denominados "afromestizos", le permite al sujeto que se trate (incluso al propio racializado) llevar una vida que podría llamar "normal", común: la vida de todos y de todos los días. Los sujetos en la socialización y educación recibida en la interacción con otros internalizan las fórmulas de etiqueta, presentación, personalidad, alternancia y estatus sin desentonar con lo que se considera una pauta de convivencia racial y respeto de la diferencia, pauta tejida para no alterar la reproducción de las elites regionales y sus buenas conciencias, y su equilibrio con el universo de derechos humanos que, ineludiblemente, les rodea. Entre esas pautas la distancia simbólica con el llamado negro y su africanía es algo esencial. Constituye parte de lo que hace natural la elusión de la pigmentocracia de la jerarquía aldeana; y de lo que conserva la congruencia de la edificación del sentido en la capital provinciana con respecto de la "ciudad letrada" –una labor esencial de las elites.

Tener esa posición supone consolidarse en un lugar social en la pigmentocracia local. El albañil, el estibador del mercado, el trabajador de oficina tienen la misma formación en cuestión de diferencia racial que el dueño de la constructora, que el locatario con su puesto, que el burócrata del gobierno. Un sujeto cualquiera es educado con toda la información influyendo en sí mismo, y él actúa en la reproducción de ésta, la propaga, se suma a la sanción social que se le adjudica a quien sobrepasa los límites de sentido. Evalúa los márgenes que tiene para su mestizaje, para su mejoramiento racial y el de sus hijos.

Cuando el sujeto social despliega sus acciones, está siguiendo ese discurso que traslada lo que se entiende como negro a una localización regional lejana y a una ausencia de historia. Esa condición de negro está lejos en el espacio y el tiempo, y el sujeto vigila que así siempre quede el asunto en cualquier interacción simbólica. De esa manera un líder institucional lo hace persuasivo para el público político, incluyendo las organizaciones afro. Él mismo declara que es negro sin serlo, y que apoya declaraciones internacionales en materia de afrodescendencia y contra la discriminación. Esos documentos los pudo pronunciar gracias a que los llevaba escritos en un discurso que un funcionario subordinado le preparó para la ocasión. El funcionario que hizo la escritura, no ha leído con detalle los documentos antidiscriminatorios; en su institución, encabezada por el líder institucional de marras, nadie les da importancia, y no hay arbitrio que exija conocerlos y practicarlos. El funcionario procede con un poco de verba y unas palabras claves: Durban, discriminación, afrodescendientes, exclusión, derechos humanos, identidad... Lo mismo sucede con lo poco que al respecto saben de dichos documentos los funcionarios de cuestiones políticas y educacionales que tienen que ver con el asunto. Ni a ellos ni al funcionario de la verba ni al dignísimo orador se les ha ocurrido pensar (no se les ha representado en la mente) que la africanía es invisible en la capital donde están sus honradísimas oficinas. La invisibilidad empieza en sus distinguidos recintos, en sus organigramas y grupos. Se extiende en la imagen urbana, en la atención en mostrador, en las gestiones, en el material educativo. A esas dignísimas personas tampoco se les hace concebible el trazado de políticas afirmativas para el caso. Viven en la ceguera racista, en un mundo en el que es natural que el afromexicano sólo exista dentro del esquema de lejanía y tradición.

Con esa perspectiva de lo negro como algo de lugar y costumbre, el equipo de comunicadores trata de hacer más atractivo su material para la audiencia, mientras ella así espera el asunto. Desde esas miras se proyecta el ejecutivo o empleado de mostrador cuando atiende al púbico de piel más oscura, con un mecanismo –casi instantáneo– se esfuerza por identificarlo y clasificarlo como de la Costa, gente con ciertas costumbres: "¿Aquí en Chilpo, de parte de quién vendrá recomendado?".

Con esas presuposiciones, un joven de una familia de profesores de la universidad provincial escucha a Beyoncé: "Es negra como los de la

Costa, pero en bonita. Hasta se presenta como blanca –igual que Michael Jackson". El joven nunca ha ido a la Costa. En el grupo donde él lleva su carrera no hay negros, en su escuela hay uno y no lo conoce ("Eso dicen"). Considera que los negros son artistas para el baile. Traslapa con los Estados Unidos el terruño donde se supone están los afromexicanos. "Tienen energía para eso [el baile] y viven allá en el campo, allá… Tienen tiempo para conservar sus costumbres". No se ubica en que son poblados con alta marginalidad y alto rezago social: "Ah, sí, pero dicen que son bien flojos". Para él, África descrita en pocas palabras son: "Leones. Tribus de cazadores. Playas bien chidas" (confunde las playas que él cree que hay en la Costa, con las que imagina que hay en África).

Desde la "ciudad letrada", metropolitana y central, se propaga un trazado en el que la colocación social exitosa que sabe proyectarse persuasivamente a sí misma, es capitalina, tan mestiza y homogénea como blanca y jerárquica. Para el ser local, lo más cerca de la capital de la República es la capital del estado. Desde esa capital las elites provinciales parecen verse a sí mismas dentro de una unificación (homogeneidad) mestiza y en un ambiente de iguales derechos. Con relaciones de convivencia de iguales posibilidades políticas, de práctica de una solidaridad social y económica permanente. Eso satisface y hace vivible la invisibilidad de cualquier componente cultural africano. Éste, en las lógicas prácticas y las tácticas, es experimentado con la connotación de algo insustancial, innecesario, inimaginable, algo lejano y costumbrista; fuera de las "rutinas", de "lo que corresponde hacer a diario", del "ritmo de la vida", de "lo cotidiano".

Forma parte de "lo común" el hecho de que pocos afromexicanos estén representados en los aparatos de los poderes del Estado-nación federal y local. En tono de queja y reproche hacia nosotros por hablar de la discriminación racial, tenemos que aguantar una perorata: "Por ahí tienen un subsecretario negro. Hace años el gobernador fue negro; pero él no se decía así, ni mostraba interés por las cosas de los negros. El actual gobernador sí dice que él es negro, porque tiene parientes que son morenos, costeños". Los símbolos que ordenan las cosas son racionales al observar que los *media* del terruño y la propaganda local son como los programas de televisión "que se disfrutan con ganas", llenos de blancos. Algo normal es ver sólo "negros en el futbol extranjero".

Es como si Giovani Dos Santos no fuese afromexicano, nacido en Monterrey; para nuestro racializador provinciano ese futbolista "es extranjero". Se disfruta la actuación de distintos afrodescendientes en las películas estadounidenses. "Los gringos, los brasileños, los cubanos… En el deporte… Ellos sí tienen negros. Aquí no hay… Bueno, algunos por ahí… Hasta por allá por la Costa… Vienen aquí a los actos culturales del gobierno. Somos la capital del Estado".

Los ángulos persuasivos del esquema de la distancia del racializado ofrecen al racializador puntos de fuga para evadirse de la discusión del asunto de la pigmentocracia local. Son motivos llenos de información enfocada con sorna hacia el negro. Permiten no entrar al carácter de los puestos públicos, tan corporativos, de grupos de cercanos, como la distribución de los dueños y empleados en los principales puestos de mercancías del mercado. Los puntos de fuga para escapar de esa situación embarazosa, a veces se retoman de la historia político-militar, mestiza y homogénea de la nación; su racionalidad erudita construida en la "ciudad letrada", es desde donde la gente de la urbe provinciana compone su relato: "Este fue un lugar de convergencia de criollos y del mestizaje del español con el indígena […] Por aquí pasó Vicente Guerrero [el afrodescendiente], él era de Tixtla. De aquí eran los Bravos". Otros puntos de fuga pueden ser las alusiones a las festividades culturales donde los negros vienen de lejos a bailar en esta capital. Las remembranzas al carácter que se le atribuyen a las fiestas, comidas y bebidas de los indígenas, en comparación con las que tienen los negros. Empieza la contrastación costumbrista de los llamados atributos del negro en relación con el indígena. Y por supuesto el punto de fuga preferido, el chiste racial.

En el Anfiteatro

Acapulco es la ciudad más cercana a los municipios con población afrodescendiente registrada por los conteos y las descripciones institucionales,[6] y por las etnografías de la región de la Costa Chica.

[6] La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) manifiesta que el municipio de Acapulco "tiene una gran importancia dentro de la dinámica afrodescendiente del estado [de Guerrero] [y que] es importante tener presente el papel tan relevante que juega Acapulco dentro de la realidad afrodescendiente de Guerrero" (2012: 57).

Al llegar a tantear esa región, tuvimos que asumir la actitud de hacer una indagación cultural teniendo en cuenta que estábamos ante un espacio internamente diferenciado –siguiendo la idea de Lomnitz (1995) para los estudios regionales. Enseguida, saltó el dato de que un cuarto de siglo atrás, a Acapulco se le localizaba en el mapa de la Costa Chica.[7] Desde esa región, a su vez se contempla a la urbe portuaria como el polo opuesto a su vida campesina. Si seguimos desarrollando nuestra idea ante el comentario de Andrews (2007) de que el estado de Guerrero forma parte de afrolatinoamérica, podríamos afirmar que la proximidad de los afrodescendientes a la ciudad de la Ruta del Sol debería reflejarse en una mayor visibilidad y una mejor comprensión de la existencia de una sociedad y cultura afros. De hecho, tenemos sobrados argumentos (se mostrarán en páginas siguientes) para ubicar en el día de hoy a Acapulco como parte de la Costa Chica, y uno de los puntos relevantes para su población negra. No obstante, el criterio oficial y la representación de la gente sondeada parecen contradecir lo anterior. Hay un Acapulco interior, que aquí llamamos "el Anfiteatro", una ciudad central y turística, en la cual la condición afro parece esfumarse. Mientras hay una periferia, que parece ser la puerta de entrada a la región con más presencia de población negra en México. No bastan evidencias, los procesos de significación atravesados por los sentidos con los que se imagina al llamado afromestizo y que hacen invisible la negritud, han separado la existencia de Acapulco de la región de la Costa Chica y de su composición afromexicana.

Acapulco es la cabecera del municipio de Acapulco de Juárez (véase Anexo 1). Los siete sectores de Acapulco, de acuerdo con el Plan Director Urbano de la Zona Metropolitana, son el Anfiteatro, Pie de la Cuesta-Coyuca, Valle de la Sabana, Diamante, Coyuca-Bajos del Ejido, Tres Palos-Río Papagayo, Parque El Veladero-Reserva Ecológica.

A nosotros nos concierne presentar la indagación que hicimos en el sector del Anfiteatro. Esa parte de la urbe está enmarcada de manera semicircular por las estribaciones de la Sierra Madre del Sur en cuyas faldas se asienta, bajando desde los niveles altos de la ladera hasta la delgada franja costera. Su espacio es conocido con el nombre Anfiteatro, que nos dice de un lugar de graderías y espectáculo en alusión a la

[7] Aun en la monografía del estado de Guerrero publicada a mediados de la década de 1990, Acapulco se reconocía como parte de la Costa Chica (SEP, 1996: 48).

posición de esa sección de la ciudad frente al escenario que ofrece la Bahía de Santa Lucía, en cuyas orillas está el puerto, colindante con las inmediaciones del zócalo. Éste define la orientación de los tres territorios del turismo de mar en el interior de la ciudad, a la vez que tres etapas históricas en la ocupación del litoral para la actividad recreativa en masa a pie de playa. A un lado el Viejo Acapulco, con sus primeras playas; al otro le sigue el Acapulco Tradicional y el Acapulco Dorado.

Esas zonas playeras son sólo un pequeño segmento del Anfiteatro. Éste comprende las colonias de la zona urbana costera, la zona más cercana a la bahía. El Anfiteatro abarca desde el fraccionamiento Mozimba al norponiente y la península de las playas al sur poniente, hasta la colonia Vista Hermosa al norte y la zona naval de Icacos al oriente. A lo largo del litoral, entre el poniente y el oriente se extiende la avenida costera Miguel Alemán con 12.2 km. Es la principal arteria vial y turística del puerto. Paralela a ella corren otras dos arterias viales: la avenida Cuauhtémoc y la avenida Adolfo Ruiz Cortines (con sus prolongaciones). Una va por la altura media del Anfiteatro y la otra a la mayor distancia de la bahía.

En el interior del Anfiteatro vive 65% de los habitantes de Acapulco. Aquí se incluyen colonias populares en la parte alta: Panorámica, Silvestre Castro, Hermenegildo Galeana, Alta Laja, Olímpica, Alta Cuauhtémoc, Palma Sola, Alta Bella Vista, 5 de Mayo, La Progreso y La Máquina.

La infraestructura de los servicios más sobresalientes se encuentra instalada en el Anfiteatro, principalmente en las inmediaciones de la arteria vial de la costera, la avenida Cuauhtémoc y la Ruiz Cortines. Son los servicios de restaurantes, bares, lugares recreativos, hotelería, instituciones bancarias, agencias de viaje, centrales camioneras, terminal marítima, terminal de autobuses, oficinas de telégrafos, hospitales, tiendas de autoservicio, oficina de información turística, centros nocturnos y discotecas, agencias de viajes, agencias marítimas, campos de golf. El parque Papagayo. El mercado municipal, mercados de artesanías, iglesia-catedral, instituciones de educación básica, media y superior.

El Anfiteatro, con su expansión de herradura y variedad de enclaves, está hecho sin focalidad. No hay un punto que concentre todos los servicios u oficinas. Hay varias dependencias del gobierno fede-

ral esparcidas la mayoría por la Costera. Por distintas partes están las dependencias municipales. En la misma separación en el espacio se encuentran las oficinas regionales del gobierno estatal.

Acapulco es una ciudad con una amplia composición afromexicana que tiene una larga trayectoria histórica, pero que no se muestra de modo total, ni es visibilizada por esa cualidad. Constituye una urbe con una significativa población negra que pasa por una transparencia folclórica, de silencio y de no identificación propia.

Por todas las vías de llegada uno empieza a percibir la presencia de habitantes afrodescendientes. La observamos en la caseta de La Venta, en el área de entrada por la carretera libre procedente de Chilpancingo, después de pasar el Ocotito. Es un complejo de espacios vestibulares en el que la recepción fluye rápido hacia el interior de la ciudad, hacia su Anfiteatro, después de pasar el Maxi-Túnel. Por todos esos espacios uno ve personas de posible ascendencia africana, donde se observan características somáticas que nos hacen pensar en las intrincadas combinaciones de la descendencia a lo largo del tiempo.

Los espacios vestibulares son, en lo fundamental, las casetas de pago de peaje, los entronques y las bifurcaciones de carreteras. Los mercados aledaños a la entrada y salida. Los puntos de servicio a ambos lados de la autopista hasta la entrada al Maxi-Túnel. Son espacios que muestran la presencia de ese tipo de población, la cual está representada en funciones de atención al público o mando. Pero no se ve seña gráfica, visual, escultórica, monumental o ambiental que llame la atención sobre un Acapulco con notable presencia negra, un Acapulco negro. En lugar de ese signo, lo que se erige es un complejo de anuncios comerciales, turísticos y políticos. De la avenida Cuauhtémoc hacia arriba se multiplica la propaganda de partidos políticos y mercancías; hacia abajo prolifera la imagen de un soñado balneario, que contrasta con lo que son varios de sus tramos, playas con gente sencilla. Esa imagen –en tanto objeto simbólico– llega a ser molesta por su carácter esquizofrénico. Pone en un plano invisible a los afromexicanos, no los representa. La significación que desata es la de un sueño político, turístico y mercantil en el que los llamados "afromestizos" no están incluidos. Pero están en la realidad de las calles, por todas partes.

Los símbolos del Acapulco popular han integrado la conceptuada presencia afromestiza. En la producción de material visual para las

expresiones de la cultura popular, así como en la pintura y las artesanías, hay reflejos de una cultura de origen africano y de gente que se reclama de esa procedencia étnica. Incluso, Acapulco fue la sede de la II Reunión del Proyecto Música, Canto y Danza Afrodescendiente de los países miembros del CRESPIAL (Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina), que se celebró del 4 al 6 de septiembre de 2013. El negro está integrado en la canción y la poesía popular. Hasta motivos de la Costa Chica están recogidos en el repertorio de la Orquesta Sinfónica de Acapulco. Pero una cosa es la visibilidad en las artes y otra cosa en la sociedad –más adelante entraremos a esa última–. Una parte de esos repertorios de arte popular (como ya es conocido en otros contextos de afroamérica) es material folclórico, para el disfrute de un espectáculo, no nos adentra en la razón de ser de la africanía y su presente vivo.

Ese material folclórico pudiese seguir funcionando como una especie de exotismo, siempre que no entre al flujo de la diáspora africana, que es el flujo de la autoafirmación de la población negra y del reconocimiento de ella por la sociedad. En América el arte vivo de la africanía deja de ser mero folclor cuando se conecta con la significación de la ancestralidad africana; con la asunción de una identidad negra; con los símbolos de otros movimientos y comunidades afroamericanas; y con la cultura e historia de África.

Los *media* más potentes del estado están radicados en la ciudad balneario y operan en el campo de la invisibilidad de los afromexicanos. Sus comunicaciones están cortadas con el mismo esquema de alejamiento de los susodichos afromestizos de las emisoras radiales de Chilpancingo. La negritud se les presenta como distante, ahistórica; son sólo tradiciones y costumbres de la Costa Chica. Nada de ese asunto tiene que ver con Acapulco.

Durante cuatro semanas mantuvimos un monitoreo continuo de la radio y la televisión. Nadie pudo decirnos de una intervención de los órganos de Derechos Humanos o de Prevención de la Discriminación, sobre esos órganos de comunicación. Nos explican de distintas normativas con las que trabajan, pero no se hace distinguible alguna regulación sobre discriminación racial. Analizamos *Noticieros Televisa* de Televisa Acapulco y *Guerrero en el Mundo*, del sistema de Radio y Televisión del estado de Guerrero. El primero es privado, el segundo

gubernamental. A esos medios nos referiremos aquí; y será hasta el otro capítulo que analizaremos la prensa, que contiene material sobre la afrodescendencia pero mirando a la Costa Chica, mensajes en los cuales los enunciadores se ven desde esa región, no en la distancia. Con la prensa cambia la simbolización del llamado afromestizaje.

Las presentaciones estudiadas se producen en horario matutino de lunes a viernes. En ninguna se menciona la existencia de una población negra de Acapulco. No hay alusión a la identidad afromexicana cuando se presentan informativos y programas que traten de la Costa Chica. Ese testimonio sólo se da cuando se trata de una difusión de carácter artístico cultural.[8] Hubo una excepción durante una parte del periodo monitoreado. En cinco emisiones de las que nosotros captamos, se hicieron referencias más amplias a la vida afromexicana. Fue un momento que coincidió con un evento de intercambio de expresiones de la cultura de afrodescendientes de la Costa Chica de Guerrero y algunas embajadas de África que visitaron Marquelia, Cuajinicuilapa y Azoyú.

A veces se emiten mensajes que hablan de problemáticas que afectan a la población negra de los municipios de la Costa Chica, pero los habitantes del lugar que se trate aparecen al fondo de la imagen; el primer plano lo ocupan los políticos locales o funcionarios de otros niveles que concurren a la situación o evento que se está reseñando. Se comentan programas de gobierno, celebraciones o actividades que están a cargo de esos dignatarios, en especial si ellos van a dar ayuda a esas poblaciones o si van a interceder para ese fin. A ellos, con esas presentaciones *mediáticas*, se les hace propaganda. Tal así nos dice la gente más perspicaz que señala que los políticos son quienes pagan esa programación. Otra fuente de financiamiento son los pagos que aporta el gobierno del estado. Las comunidades afromexicanas no tienen los recursos para hacerlo, para que ellas mismas tengan la autonomía para proyectar su imagen y su relación con la ciudad turística de su región.

El contenido de africanía en la ciudad a veces ni se menciona, pero salta a la vista, aunque se le haga transparente, imperceptible. La llegada a cualquiera de las centrales camioneras o hasta donde se puedan tomar los taxis azules o amarillos que recorren el Anfiteatro por la Cuauhtémoc o por la Costera, nos pone en presencia de una variada población en la que hay individuos con rasgos de posible ascendencia

[8] De la misma manera en que se trata lo artístico cultural arriba.

africana. Sacamos la paleta de color de PERLA y clasificamos personas en los colores del 9 al 11 con facilidad, en un tiempo breve andando por los exteriores, a nivel de la calle.

Realizamos observación en horarios de mucha actividad en días entre semana y fuera de temporada alta, en sitios ubicados al lado de la avenida Costera y de la Cuauhtémoc, entre ciudadanos que circulaban por el espacio exterior;[9] o que concurrían a un espacio interior, sin que contásemos la gente que se encontraba allí fija detrás de un mostrador, prestando algún servicio o realizando algún trabajo.

Nuestra indagación la hicimos con un conteo simple que, en ocasiones oportunas, se complementó con alguna pregunta de respuesta breve, o con reconocimientos adicionales de la fisionomía del sujeto observado. Por allí la presencia de posibles afromexicanos fue amplia en los contextos del sector público. En 15 minutos pudimos registrar un mínimo de 3 a 5 individuos de ese tipo afro en recorridos por exteriores públicos a pie, o en coche privado o taxi (detenido en semáforo o estacionamiento). En el interior de recintos públicos en 30 minutos de estancia los observadores pudieron captar la presencia de un mínimo de 5 a 9 personas de posible ascendencia afro. Estos mínimos frente a los máximos reportados y a los datos que continúan, nos hicieron pensar en varias situaciones de ordenamiento espacial de la pigmentocracia respecto de la población negra, lugares de acuerdo con la jerarquía de la clasificación social. Son lugares para estar, para recorrer, para detenerse, para tener una cita, para recibir servicios… Se trata de espacios determinados por un ordenamiento que no sólo es económico sino también social, y con ello podrían ser ambientes simbolizados con prejuicios.

Cuando los pasos fueron hacia los interiores del sector privado, el resultado del conteo contrastaba; la medida mínima de estancia de afromexicanos disminuía al intervalo de 0 a 3. La caída al límite mí-

[9] Las plazas, establecimientos y pasillos comerciales, así como los mercados todos, los tomamos como exteriores por sus puertas abiertas al público en su sentido amplio, no porque tengan o carezcan de una techumbre. A eso se añaden otros criterios para espacios exteriores. El paso por esos lugares no siempre está motivado por un consumo. Si se hace este último la salida es rápida. Es probable que no impliquen una permanencia prolongada; más bien predomina el movimiento del transeúnte, con ello el tiempo en marcha o de pie es lo que le da dinámica al cuerpo. El acceso no suele estar controlado o responde a un control muy laxo. Al tiempo que la estancia no se le personaliza, mucho menos el ir de paso.

nimo era notable cuando se trataba de entrada a restaurantes, cafés, antros, establecimientos recreativos y bares turísticos. Era una disminución llamativa en el caso de hoteles, bancos, oficinas corporativas y sedes de empresas. En el caso de los sitios privados en exteriores, aunque se tratasen de galerías para el paso del público –como las plazas comerciales–, la medida mínima de circulación de posibles afromexicanos bajó poco, al intervalo de 2 a 4. En la modalidad de espacio interior llegamos a registrar cifra cero en lugares en los que en media hora no hubo ni un posible afrodescendiente. Algunas personas con las que sostuvimos conversación indagatoria mientras observábamos, nos advirtieron que no perdiéramos el tiempo: "Mejor ir a contar negros a otra parte". Fue revelador que cosas así –de un racismo a punto de desembozarse–, nos las dijeran gente con algún nivel de autoridad en el recinto. En los negocios corporativos y empresariales era común no encontrar organigramas expuestos al público; ese tipo de información con foto la encontramos en contados establecimientos. Es notable que en unos pocos locales de prestación de servicios recreativos asociados con el alcohol, los empleados afrodescendientes vieran al usuario negro como un posible problema de seguridad, sin que los potenciales usuarios afro a los que entrevistamos fueran ajenos a la existencia de esa percepción, la cual es una visión que ellos no aceptan y les indigna, pero ellos se ven a sí mismos ante la imposibilidad de hacer algo para cambiar esa perspectiva.

Eso sucedía en áreas concretas del Anfiteatro, mientras que en otras, aunque la cantidad de posibles afrodescendientes en espacios privados interiores no se elevó a cifras altas, subió de modo discreto. Nos quedó la impresión de la existencia de estereotipos de la distribución espacial del Anfiteatro. En la modalidad de espacio exterior, la disminución del mínimo fue más suave del sector público al privado, en mayor medida por los lugares de consumo masivo y las sendas de circulación abiertas para un amplio público.

En todas las situaciones ofrecemos los intervalos máximos en orden de repunte:

- Para espacios públicos en exteriores, 6 a 10 en 15 minutos. Aquí lo que amplía la cifra es la circulación de peatones por plazas al

aire libre y en específicos tramos de calles en horas en las que se amplía el flujo de transeúntes.

- Para espacios públicos en interiores, 10 a 15 en 30 minutos. Hubo centros de servicios populares del gobierno estatal o municipal donde se registró mayor cifra a la del intervalo máximo en determinados días. Son ámbitos donde se produce mayor concentración de concurrentes.
- Para espacios privados en exteriores, 5 a 7 en 15 minutos. La cantidad sube por el registro de las plazas comerciales, y los lugares de circulación peatonal por puestos y mercados.[10]
- Para espacios privados en interiores, 4 a 6 en 30 minutos.

Detrás de mostrador en lugares públicos y privados (o dando servicio a una concurrencia) encontramos proporciones relativamente bajas de afrodescendientes. Es más, en nuestra observación en muchos entornos pequeños, en condiciones confortables y con un ambiente laboral bien organizado, encontramos muy contados servidores negros. A nuestra apreciación aparecieron un poco más concentrados entre los trabajadores del sector público y en servicios privados en las partes más populares del Anfiteatro. Por lo general en oficinas sin comodidades, desprovistas de estética, con escasas ministraciones para su buen funcionamiento, dejadas de la mano de la improvisación organizacional, deficitarias por su número de personal… En general oficinas a las que los superiores le exigen lo mismo que a cualquier otra, pero que le dan lo menos posible. Muy sugerente fue el caso de una compañía privada de transporte que tiene cinco oficinas: la del corporativo y otras dos que son funcionales en todos los sentidos, en la primera no hay negros, en las otras dos unos pocos (a quienes les llaman "de color"); mientras que en la cuarta y la quinta, con mayor personal negro, son dependencias dejadas de la mano de Dios.

Al esmerar la búsqueda de afrodescendientes tras mostrador, los encontramos en mayor frecuencia en los servicios donde los salarios son más bajos; en establecimientos donde los pobladores de menos recursos reciben ayudas (médicas, farmacéuticas, alimentarias); o en

[10] Los mercados, aunque pertenecen a la municipalidad, están arrendados a locatarios privados, y en esa calidad nosotros los tomamos. Lo anterior también es válido para algunas plazas y pasillos comerciales.

instituciones de gobierno detrás de las ventanillas de trámites masivos de asuntos incómodos para la ciudadanía: cobros de servicios que no se pueden concretar en sucursales bancarias, gestiones judiciales, diligencia de quejas, solución a problemas al personal empleado en el sector público, procuración de recaudaciones impositivas y multas, labores de inspección.

El afromexicano en la ciudad al parecer queda tras el mostrador para tratar asuntos que son molestos o engorrosos para la población, asuntos que a veces suscitan en el público enojo e insatisfacción con el gobierno y con sus servidores. Los hallamos en calidad de trabajadores mal remunerados, que tienen que dar la cara para lidiar con problemas en cuyo fondo o en cuya solución han mediado profundas cadenas de negligencia, corrupción, injusticias, indefensión, clientelismo. Eso supone soportar presiones de los jefes y de sus mediadores, así como los alterados estados de ánimo de la gente.

Hasta donde tenemos noticia, la literatura sobre América no ha reportado los tipos de colocación desventajosa tras mostrador de los afrodescendientes, en stands disfuncionales y en tanto cara para lidiar con los descontentos. En esa última posición desafortunada, se nos revelan dos casos muy llamativos –en una decena de reportes–, fueron los de una oficina de trámites del sector educativo y otra de servicios judiciales. En ambas dependencias de gobierno una porción considerable de quienes aparecían frente al público eran personas de posible ascendencia afro, quienes tenían que tratar en las circunstancias descritas arriba con un concurrente en situaciones sociales embarazosas e integrado en su mayoría por mujeres, una buena porción de ellas de posible condición afromexicana.

Otra de las desventajas de los afromexicanos es la de su colocación detrás de las puertas interiores, en las trastiendas, en los recintos adjuntos, traseros, en las piezas del fondo. Las cifras más altas de trabajadores afromexicanos las encontramos detrás de las puertas interiores, en lugares poco visibles, mencionemos, en el personal de oficinistas y asistentes; en el servicio de limpieza, mantenimiento, vigilancia y en cocina. Otros lugares son los puntos de estiba, de operarios y mecánicos; asimismo, los almacenes y los lavaderos.

También la constatación de asalariados afro aumenta en la medida en que nos desplazamos hacia los mercados y hacia las salidas del

Anfiteatro. Aparecen tres a siete personas con posible ascendencia afro en los transportes públicos que se mueven de ida y regreso de las salidas dichas –sobre todo cuando checamos rutas que van por el Maxi-Túnel.

Es muy común ver aquí a los pobladores de cualquier característica física –incluidos los afrodescendientes– tratarse con respeto unos a otros y con mucha confianza. Hay linajes y familias multirraciales. La camaradería se nota que es próxima en los lugares de labor y entre vecinos. Se constatan amistades de personas que podrían ser clasificadas de manera diferente por cualquier paleta de color. No obstante, se advierten en cierto grado características de las *communitas* negras, dígase, un sentido de temor al rechazo, que se conjuga con el saberse excluido de determinados espacios, y el tener noción de una pigmentocracia que resuelve el ordenamiento social, traducido de manera espacial.

La clasificación racial empieza a funcionar en relación con el territorio, algo que es funcional en esta parte de afrolatinoamérica. Hay una distinción general que el habitante del lugar establece entre quien vive en el Anfiteatro y quien radica en las colonias.

Es una clasificación que tiene muchos matices interpretativos, los cuales convergen en una posibilidad de definición étnica. La gente significa el estar adentro o afuera del Anfiteatro con caracteres que ellos pueden trasladar a factores evaluativos del éxito en la competencia interétnica: la cercanía o no de los servicios, y de la atención con calidad en determinados rubros. Las mejores oportunidades de trabajo, educación y salud. El nivel educacional y de modales que refleja un individuo. La seguridad física con que se vive más lejos de la criminalidad. Esa cadena de distinciones también es interpretada con la pregunta de qué más lejos o cerca se está del campo; y a la inversa, qué tan arraigado y permanente se está en una ciudad que desde hace 80 años ha recibido incesantes olas migratorias. Sobre todo, migrantes venidos de lo que hoy es la Costa Chica, región que tiempo atrás tuvo a Acapulco como su ciudad, su puerto, pero que al día de hoy se le toma como un contacto lejano. Hay vecinos del puerto que se refieren a la Costa como un allá, otra parte, aquel lugar. Esto es así, incluso, aunque sea una región a la que el enunciante se sienta unido de modo emotivo –sobre todo en el caso de quienes son nativos de las poblaciones de esa costa hacia Oaxaca.

Vivir dentro del Anfiteatro representa ser étnicamente más exitoso, más refinado y lejano del mundo del campo. Puede interpretarse como el lugar propio del mestizo. Un ejemplo de esa esquemática mental es el de un joven servidor público judicial que nos asegura que él y los suyos no son negros. Por un lado lo fueron sus bisabuelos paternos, por el otro, sus abuelos maternos. Pero “ellos venían de afuera del puerto”. Uno de aquellos antecesores vino del extranjero, y otros, de lugares muy cercanos. El más próximo de aquellos sitios de procedencia era el paraje de El KM 30 (conocido como “El Treinta”), así llamado por la cantidad de kilómetros a los que se encuentra del puerto de Acapulco, a cuyo municipio pertenece. Pero nuestro joven amigo en su narración envuelve el tiempo y la distancia en unas capas de sentido que los hacen más lejanos de lo que en verdad son. Sus mecanismos al narrar alejan a esos antepasados, para actualizarlos sólo al momento de llegar al puerto y empezar el nacimiento de la descendencia afromestiza. Entonces fluye una narración vivaz, dinámica, ya dentro del Anfiteatro, con sus padres, tíos, primos, hermanos y él. Se suelta una narrativa de añoranzas y dentro de ellas se coloca la variedad colorida de unos parientes blanqueados, gente que nació “más clara y algunos cruzaditos”. Él, al igual que muchos otros lugareños, participa de una memoria cultural del puerto como lugar que más que de mestizaje, es de blanqueamiento. Tal como sucedió con sus parientes: “Aquí progresaron mis abuelos, mis padres y toda la familia”. Él mismo va a dar a un trabajo judicial, recomendado por individuos blancos y mestizos ligados a su parentela blanqueada. Nos narra de su vida parental, para que nosotros completemos cosas que ya sabíamos. Mientras hace su relato tomamos nieve al lado de la Costera, miramos para la universidad donde él estudió, la cual nosotros observamos durante la investigación. Se trata de una institución privada, a la que asisten hijos de la clase media, a quienes sus padres no pudieron pagarles estudios fuera del puerto. En las dos carreras que sondeamos, sólo hay tres estudiantes de presumible ascendencia africana. Uno de ellos, más por sus facciones y cabello que por su color intermedio (nivel 5 en la paleta de PERLA), rehúye pronunciarse al respecto. Otro se reconoce moreno. Una tercera chica está en el turno de la tarde. Hay un profesor negro, quien imparte una materia que supone muchas habilidades manuales, técnicas y estéticas. La memoria del mestizaje en el sentido exógeno y

de libertad ciudadana es una cosa distinta a la profundidad del mismo en la dirección del blanqueamiento. Esta última tendencia se impuso por siglos en Acapulco y en buena parte de América Latina. En Acapulco estuvo enclavada durante los siglos XVI al XVIII unas de las poblaciones negras más grandes del país. Pero también una población que, de antaño, experimentó intenso cruzamiento con la población indígena, blanca, asiática y de mestizos, integrada a las disímiles funciones civiles, militares y religiosas;[11] que, en la actualidad, se acondicionó a la vida en una ciudad que se ha caracterizado por su evolución turística en más de medio siglo, con el carácter de un enclave receptor por excelencia. Distintos sujetos de esa urbe tienden a percibirse en el seno de una población blanqueada, refinada, en una imagen que experimentan más acorde con los beneficios que trae el desarrollo de la economía del lugar, así como la expectativa de un gran turismo mundial. Ese sentir surge con frecuencia en ese punto que le atribuye a Acapulco una superioridad respecto del resto del estado de Guerrero, provincia estereotipada por una asociación de su bajo desarrollo social y económico con la existencia de una amplia población de indígenas y negros. De la representación propia de ese estereotipo, es imposible sustraer a los afrodescendientes acapulqueños.

La población negra del lugar ha vivido un intrincado mestizaje; a ello súmese que no ha sostenido lazos de cuerpo intraétnico, sea por comunidades, agrupaciones sociales o culturales, o movimientos civiles. No ha mantenido extensos e intensos vínculos de parentela con afrodescendientes lejanos. Una buena parte de los casos registrados son familias constituidas por personas cuyos antecesores negros vienen de allí mismo, del puerto. Otros han establecido descendencia a partir de sus linajes de antepasados llegados de parajes cercanos,

[11] Se deduce del dato que nos revelan historiadores, *v. gr.* Danièle Dehouve (2002: 91 y 107): "En 1743, la población de Acapulco se componía de 10 familias españolas y 400 de 'morenos, pardos y chinos'. La guarnición del puerto comprendía 4 compañías de 'morenos, pardos y chinos' y el batallón de españoles" (p. 107). Otro estudio, con bases históricas, nos dice: "La participación de las personas africanas fue esencial en el desarrollo de Acapulco desde el siglo XVI. Como personas esclavizadas o libres, este grupo se ocupó de varias tareas en el puerto del Mar del Sur, sobre todo cada año, cuando arribaba la Nao de China con las codiciadas mercancías de Oriente. Aparte de cumplir tareas como estibadores o cargadores del puerto, la población africana fue parte de las milicias de defensa militar del fuerte" (Velázquez y Iturralde, 2012: 23).

quienes constituyeron allí generaciones de hijos y nietos. A eso súmese el intenso mestizaje de la población de Acapulco durante siglos con personas de distintos orígenes étnicos. El cruzamiento biológico entre la gente del lugar ha sido tan heteróclito en el curso de la historia que, quizá, el afromestizaje sería sólo una información en la construcción de la significación y el disfrute del patrimonio cultural, si no hubiese estado ligado a la construcción de una jerarquía donde los descendientes de africanos (aunque sólo lo sean presumiblemente) tienen desventajas de discriminación; son tratados con prejuicios raciales; y desaparecen de la representación social.

El blanqueamiento se contempla como físico, pero más como cultural, como de integración al mundo de la ciudad, como una especie de ventaja competitiva adquirida. Se le representa al estilo de un cruzamiento abierto, cuyo fin en sí mismo no siempre es llegar a blanquear la raza sino formar parte de un ambiente, de un territorio que se le interpreta con mayor calidad de vida y de oportunidades. Eso se representa en términos prácticos, tácticos y de estrategia en la institución del parentesco: la joven blanca y la joven negra cuando ambas imaginan la descendencia rubia.

Otro rasero importante en una definición étnica es el de los estereotipos del negro en actividades de trabajo. El pescador, el lanchero, el servidor turístico de a pie, así como los oficios en los que nosotros observamos a los afrodescendientes, son interpretados como un signo de ser más oscuros. Hasta nos hacían chistes que relacionaban el color de la piel con la intensidad del sol o del calor que se recibe en tareas al aire libre o en el trabajo manual. Cerca de la totalidad de las respuestas al sondear a qué se dedican las personas afro dan ese criterio de clasificación. Otras enunciaciones dadas en común por diferentes partes del país son que los negros están asociados al baile y la música. Es el mismo esquema que connotan las imágenes de los *media* y de los libros de texto de la educación básica. No lo muestran de modo explícito, pero es el sentido que traslucen, del que persuaden a las audiencias, del cual las ponen a experimentar en las disposiciones de la mente. Una persona racista en Acapulco, incluido el propio afrodescendiente colocado en esa posición, se explica, se expresa y actúa siguiendo esas persuasiones racistas arraigadas en la construcción del significado a lo largo del tiempo de la modernidad y en el espacio mundial.

Servicio público, elite y mestizaje

Es interesante contemplar que la participación del negro en el servicio público –una nota muy peculiar en afrolatinoamérica– también es interpretada como un magnífico blanqueamiento. Se le tiene por asunto de tipo cultural y político, es la entrada a un circuito de oportunidades donde la persona recibe salario. Con un calificador de funciones inalterable. Tiene posibilidad de base laboral y jubilación. Puede tener acceso a prestaciones de ley: servicio médico; superación profesional; posibilidades de agrupación sindical; horario de actividades con descansos en fines de semana, días de asueto y vacaciones; protección de un sindicato y por las leyes del trabajo. Con la primicia de sus derechos frente a cualquier jefatura en turno. Con solvencia económica para con los ahorros adquirir algunos bienes o un negocio, que puede atender en el horario contrario a su reposada jornada laboral.

El paso al servicio público para este poblador negro asentado en Acapulco, quizá por generaciones que se pierden en las décadas, es una posibilidad para formar parte de una elite multirracial y que da muchas posibilidades de ponerse en la mínima altura socioeconómica de los blancos y mestizos de una clase media baja. Nos referimos a ese nivel que ocupan en la esfera institucional el trabajador de la educación, el burócrata, el oficinista, el empleado del sector salud, el técnico o especialista de planta en una dependencia de los poderes del estado. La otra elite de afromexicanos en Acapulco son los políticos calificados como afromestizos que ingresan a la clase política del Estado y el municipio.

Esas dos elites relativizan los estereotipos que arroja el sondeo que nosotros realizamos. Por los lugares de la República por donde practicamos la indagación, nos encontramos con los estereotipos acerca de las actividades del negro, simbolizadas como físicas, primitivas o calientes (expuestas al calor). Sin embargo, parecería que esos estereotipos se desinflan ante la percepción de los parroquianos del Anfiteatro. Ellos tienen ante sus ojos el contraejemplo de los rangos socioeconómicos negros constituidos en la centralidad de su urbe. No obstante, la evidencia no alcanza para que haya una prístina visibilidad de que se estereotipa a los afrodescendientes. Quizá un problema más delicado para alcanzar esa visibilidad sea que las propias categorías socioeconó-

micas señaladas no la atraen, no ayudan a descorrer el velo que cubre la existencia de los afromexicanos y sus problemas.

Las elites propician la invisibilidad, aunque no lo hagan de modo deliberado. Están enredadas en una construcción social y cultural que se funda en la ideología del mestizaje de blanqueamiento, cuyo centro en esta región es la noción de afromestizo. Desde su colocación intermedia en el ordenamiento social, que en su trasfondo responde a una pigmentocracia ocultada, no han podido entender y mucho menos respaldar la comprensión de las transformaciones políticas y culturales que han conllevado al reconocimiento de los afrodescendientes. No les son concebibles los afanes educativos y sociales para eliminar la discriminación racial. No atinan a pensar en las acciones afirmativas para con la población negra.

Habría que distinguir la estructuración de esas elites, el sentido de sus acciones y omisiones, así como su posición respecto del Estado-nación, el cual también ha contribuido a la invisibilidad que nos ocupa.

En Acapulco se detecta el perfil de las dos elites negras ya referidas con un nivel intermedio en la escala social. Los afromexicanos que forman parte de la esfera de trabajadores de base del sector público, han tenido una tendencia de poco arribo a direcciones con perfil científico o técnico, a categorías de profesionales especializados, a escalas de intelectuales de alto impacto en las ciencias y las humanidades. Empero, han podido establecerse un poco más como profesionales sin grado, técnicos medios o expertos en áreas administrativas. Pareciera que con más éxito se han colocado en el personal secretarial y de ayudantes; además recursos humanos de mantenimiento, intendencia, choferes y vigilancia. En menor medida aparecen en esas funciones en dependencias del sector privado, en muchas ocasiones en una segunda jornada, un segundo empleo.

El factor que ha frenado a esa capa de trabajadores negros ha sido la inexistencia de políticas dentro del mismo contexto local, políticas para hacerla crecer en número, en relevo generacional, y en desarrollo laboral y profesional de sus miembros. A la elite política negra le ha faltado esa iniciativa, que pudo haberse impulsado conjuntamente con iniciativas para otros sectores proclives a ser discriminados: jóvenes, mujeres, homosexuales, discapacitados e indígenas. Paralelo a esa circunstancia, las instancias del Estado-nación no parecen haber

negociado con el ramo turístico políticas para que esa categoría socioeconómica encuentre posibilidades para expandirse en el sector privado. No hay claridad de una política de los poderes del estado para propiciar oportunidades a los indígenas y a los afromexicanos del puerto y del estado que tienen niveles profesionales, para facilitar su reclutamiento en puestos gerenciales y de asistencia técnica en el ramo del turismo. Es paradójico que en aquel lugar de economía turística es donde se ve menos representado en los puestos dichos al afrodescendiente, al indígena y hasta al mestizo cuyo color de piel puede ser un poco más oscuro. Son esos lugares hacia donde las instancias de derechos humanos y de prevención de la discriminación deberían volcar sus observaciones. Por lo general, en los pueblos de afroamérica, las elites negras se han convertido en uno de los dinamos para cambiar las exclusiones raciales dentro de la jerarquía social, para crear condiciones de respeto de los derechos humanos y de supresión de prácticas de la discriminación.[12]

La elite política negra se ha conformado en los últimos 50 años. No es numerosa, es más bien pequeña. Aparecen afrodescendientes en calidad de empleados en el poder municipal en puestos de ejecutivos, de subsecretarías, direcciones, regidurías y entre los alcaldes. Funcionarios en oficinas de las delegaciones del gobierno estatal y federal. Los afromexicanos –en este caso– andan en las estructuras de los partidos políticos y los sindicatos. Entre los funcionarios de la universidad autónoma del estado (incluidos dos rectores). Entre los legisladores. En sentido amplio, contamos a personal que en sus funciones políticas ha influido de modo directo en la vida política de Acapulco, aunque no esté radicado allí. Este concepto de *residencia* es un tanto relativo porque algunos de esos políticos van y vienen de funciones dentro y fuera de la urbe. Lo constante es que nunca se ha traído al puerto algún

[12] El término *elite negra* es aceptado en la literatura (*v. gr.* Wade, 2008: 117-137). Hemos acogido ese término por el reto que las elites descritas pudiesen tener en la región estudiada si ellas decidiesen incorporarse a los movimientos que han surgido por el reconocimiento constitucional de los afromexicanos, y por el papel que pudiesen asumir en la prevención y eliminación de la discriminación al respecto de esos pobladores. Ese reto supondrá comprometerse en una de las responsabilidades que han tenido frente a sí otras élites negras en América Latina: sortear las relaciones opuestas de raza/clase; Estado-nación/mestizaje; mercantilismo/liberalismo. Relaciones de opuestos por las que tienen que pasar los esfuerzos prácticos ante "la paradoja entre igualdad y la diferencia" (Wade, 2008: 133 y ss.).

directivo afrodescendiente que provenga de otra parte de la República. El hecho parecería ser remoto. Incluso más remoto cuando especulamos con algunos acapulqueños la posibilidad de un asesor profesional negro (una especie de profesor de taller) proveniente de otra parte del mundo, para ayudarlos a enfocar los asuntos de la afrodescendencia. De las respuestas racistas que nos dieron, presentamos sólo una: "Con los negros que tenemos aquí, ya es suficiente".

La llegada del afrodescendiente a la clase política supone el establecimiento de vínculos corporativos multirraciales con grupos de parientes, amigos y camarillas, cuyos integrantes se prestan favores políticos. Esas redes de relaciones son importantes, como a la vez lo es la pervivencia de esas figuras afro en la memoria popular, en especial en los conteos de capital político y social que hace el segmento de trabajadores negros del sector público.

Esa vinculación es la que permite al personal negro antedicho establecerse en redes de ligazones con la clase política. Es una conexión que ha promovido la entrada de afrodescendientes a la política municipal y estatal. Pero de manera modesta ha permitido que a los mencionados asalariados se les conceptúe como gente más avanzada (social y racialmente); y que reciban apoyo para progresar en sus ingresos y para recomendar a otras personas. De esa dinámica de articulaciones de la elite de servidores públicos negros, de la clase política y de las redes de nexos entre individuos próximos, emerge una y otra vez la elite política negra. Es un mecanismo que contribuye al renuevo de su imagen, así como a la captación de adeptos para sucesivas campañas políticas y para disponer de apoyo popular para la inexorable rotación por la vida institucional del estado o el país. No hay que olvidar que en buena medida ese pequeño sector político ingresa nuevos miembros; ello se verifica en ese embrague de relaciones del personal del sector público con las redes de actividad política y con el activismo de la gente.

La ligadura de los servidores afrodescendientes con los empleos en el sector público los ha dotado de un potencial de activismo. Esos trabajadores han quedado en un flujo de participación ciudadana. Las características de su labor y las condiciones en que ellos ingresan y se mantienen en sus puestos, los ha llevado a la afiliación a sindicatos, grupos políticos, partidos. Con ello se han integrado a redes de vínculos

entre camaradas que les han facilitado la obtención de utilidades laborales y sociales. Se han disuelto con sectores de la ciudadanía en luchas por beneficios comunales, reivindicaciones, protestas políticas y acciones contra los abusos de poder del gobierno. Ha sido la manera en que esta población negra ha entrado a una fuerte actividad social y pública. Tanto las oportunidades como la participación han sido mentalizadas en tanto blanqueos culturales, formas de acercarse a lo más avanzado, que, desafortunadamente, por imperativo de una pesada herencia de castas, han sido significadas como progresos asociados con la civilización al estilo de un blanqueamiento. Por esa construcción ideológica, las elites acapulqueñas aludidas han quedado aisladas en su Anfiteatro, sin pensar siquiera en engancharse al carro del virtuoso activismo negro que se extiende por la Costa Chica. Por esa inversión del blanqueamiento –en alguna medida– al propio Acapulco se le desenganchó de la región de la Costa Chica.

El nexo con el aparato de Estado-nación para esa población negra integrada a las elites ha representado un acercamiento didáctico y permanente con sus conceptos de comunidad imaginada sin fracturas por las diferencias, sin reminiscencias racistas. En general, el negro, al colocarse en ese rango, disfruta de una aproximación a nociones cultas, muy esmeradas, salidas de los canales educativos y más especializados en la formación de una concepción del mundo. Esa posibilidad no la tiene el poblador afrodescendiente que está empleado en los trabajos manuales más desventajosos, sin salario estable y sin seguridad social; que inscribe a sus hijos en colegios públicos deficientes, matriculados hasta que puede sostenerles los estudios; que no posee la capacidad para una lectura mínima y básica; que no se ejercita a diario en cuestiones burocráticas o en un aprendizaje de informaciones nuevas por la vía de las interacciones laborales. Carece de espacios donde discutir ideas de manera sistemática y recibir un influjo directo de adoctrinamientos a través de círculos sindicales, políticos, administrativos, de movimientos sociales y círculos culturales. En específico, la elite política afro que mayormente se formó en la universidad autónoma del estado o que tiene en esa institución muchos lazos políticos, ha recibido el influjo educativo de la ideología del mestizaje, sumada a la idea del afromestizo, y a la docta indiferencia hacia África y afroamérica.

El denotado afrodescendiente en los ámbitos de trabajadores del sector público y enlazado con la clase política, se hace muy permeable a la idea oficial de mestizaje. Con su ejemplo de relativo éxito laboral y social, influye en su entorno, en especial sobre esos pobladores negros en desempeños con menor ventaja. El afrodescendiente al que nos referimos entra a camarillas laborales y políticas. Con sus compañeros va a compartir horas enteras. Una buena parte de sus amigos se establece en esos grupos en vinculaciones multirraciales de intercambio de visitas; de gestos de cortesía y regalos; de confianza, favores, emotividades. Pareciera ser, por la observación realizada de los álbumes de familia y los datos expresados por los grupos de parientes, que las costumbres de boda y matrimonio, así como las alianzas entre grupos de parientes y compadres negros, allí, en el Acapulco del Anfiteatro, en la población más antigua desaparecieron mucho tiempo atrás, como mismo los hábitos culturales de fiesta, música y danza. Las pocas personas que hemos conocido que reservan esas tradiciones las tienen en el recuerdo cultural, y no las mantienen integradas con el decurso de la vida.

Eso explica por qué no hay entramados de organizaciones negras en esa ciudad, que parece que antaño era un polo citadino donde se producía el blanqueamiento e incluso la disolución de la población negra en el flujo del mestizaje. Téngase en cuenta que a unos pocos minutos, en la periferia del Anfiteatro, también señalaremos un enclave negro importante, relativamente apartado del resto de la población de la provincia. Se trata de algo contradictorio y que no se ha querido debatir en los círculos culturales del Anfiteatro. Llegó un momento en que la Costa Chica ya no se contaba a partir de allí, que se le hizo lugar aparte.

El afromexicano de Acapulco estaría muy lejos de reconocerse como tal. Tiene marcadas motivaciones urbanas, con aspiraciones dentro de una política en la que se inclina con realismo por los puestos menores que le deja la jerarquía donde predominan blancos y mestizos. A este afrodescendiente le atrae la participación en grupos conjuntos, sin que haya una organización negra aparte. Es una figura con interés por los nichos de labor urbana. Veremos que su equivalente étnico al internarnos en la Costa Chica (el afrodescendiente de allá) proyecta otros perfiles, otros impulsos.

El sentimiento de experimentarse en una posición de mestizo y a la vez ser percibido como negro, es una expresión de doble conciencia[13] que sucede por donde hemos encontrado trazas de la negritud en México. Tal doblez de identidad es algo multiplicado. Resulta en conjunto construcción de otros y para otros, y construcción de sí y para sí mismo. Así vive el trasvase interior entre el ciudadano y el negro. Busca afianzarse en nociones abstractas del Estado-nación y sentimientos de la exterioridad patriótica, en el silencio de todo lo que es africano y afroamericano, procura que toda la información que lo desvía del afromestizo que ha asumido no le multiplique la significación. Con eso detiene la multiplicación del doblez de identidad.

En las *communitas* negras que constatamos en el Acapulco del Anfiteatro hay la representación de un ciudadano triunfal, que vive el Estado-nación y la simbolización patria a través de estereotipos. Lo que él abriga con más intensidad interior, con el tumulto de sus pasiones, son las camaraderías horizontales que lo reconocen como el afromestizo, el ciudadano; el sujeto colocado en un entramado reticular de relaciones corporativas entre padrinos políticos, grupos y elites, armazón de vínculos con el poder y sus emblemas. En tal sentido nos aparece el material visual que el llamado afromestizo crea de sí. Lo mismo un humilde trabajador que un renombrado político de la elite, en esa visualidad él espera que se le perciba como a una persona reticulada de modo corporativo, y no como a un individuo cualquiera. Aunque sea una imagen solitaria, los símbolos se armonizan para persuadir al auditorio de que se está en un tejido de relaciones y acciones de poder. En esa modalidad del discurso visual se nos presenta Meño, el albañil, retratado con su compadre Juancho, bien colocado con los de tal partido. Igual la maestra Florinda, amigísima de la amiguísima de tales amigos de un secretario que ya no pudo estar en la fiesta de donde salió el video.

Este tipo de estrategia con la imagen revela una anulación de la doble conciencia, para que sólo funcione la impresión de una parte, la del ciudadano dependiente del poder centralizado del Estado-nación, que lo construyó como afromestizo. Es una estrategia que quizá no hace visible la problemática afro y su autorreconocimiento. Escasa mención a ambas cosas se encuentra entre los políticos de la elite de afrodescendientes. La imagen de estas personalidades afrodescendientes se

[13] La doble conciencia según Du Bois (1989).

concibe en el entramado dicho, fuera de eso no hay más trabajo divulgativo con sus actividades y sus biografías. La información sobre ellos no la recrea mucho en el reportaje, poco en la crónica, casi nada en el testimonio. Por eso no hay entrada a los interiores de la persona, no hay paso a sus orígenes y, con ello, no lo hay tampoco al pasado negro. Esos géneros discursivos son los que pueden saltar al doblez de la conciencia, al pliegue que se oculta. Los mismísimos diseñadores de imagen de las personalidades referidas no relacionan sus perfiles visuales con íconos históricos al estilo de Morelos y Pavón, Vicente Guerrero y de sus hazañas. Añádase la falta de asociación simbólica del líder de origen afrodescendiente con las figuras políticas del movimiento negro internacional (Martin Luther King, Nelson Mandela, Barack Obama).

Las negativas expuestas más que por elección lo son por instinto. Aunque creemos que muchos resortes nacionalistas y regionales se mueven en esas evitaciones, son representaciones que podrían mover la doble conciencia en los otros, quizá algo que pueda inquietar al propio afromexicano. Esa elite en el nivel regional ha trabajado por crear una ciudad próspera, separada –según la simbolización regional– de la pobre y violenta Costa Chica, el territorio hacia donde sí están los negros. Con ese gesto lo comunica el dedo índice de la construcción de significado que hace el vulgo: "Lo negros están para allá, para Costa Chica; aquí no hay negros".

No esperemos milagros, la doble conciencia siempre da su giro. Uno también puede observar que el negro, el sujeto al que le han construido una imagen que no es del todo la propia, trasluce una de las zozobras del complejo de sentimientos de las *communitas* negras: la desventajosa colocación en la clasificación social. Pese a que en Acapulco uno observa afrodescendientes que han alcanzado niveles de ayudantes, técnicos, profesionales. A pesar que ellos han tenido representación en la alta política. Tanto en el plano imaginario como en los hechos, actúa la presión social para ordenarlos en empleos de bajo estatus; mal remunerados; manuales, llenos de sudor y con materias sucias; cerca del fuego, del peligro, o de la naturaleza indómita; lejos del servicio directo a los usuarios o en los servicios más ingratos al tratar con la gente. En el contexto que describimos, al afrodescendiente no se le ve pasar por tantas dificultades de tutelaje para recibir solución a sus problemas oficiales en las instancias de gobierno –como sucede en la capital del

estado. No obstante, hay una presión por un posible rechazo, pues no debemos olvidar que se encuentra entre los concurrentes con más desventajas en las oficinas de trámites embarazosos para la población; entre los que deben demostrar un punto más para merecer el favor de la clase política o para entrar a sus filas; entre los que no tienen el mejor acceso al sector gerencial del gran turismo, donde están los mejores ingresos y promociones sociales. Esas tensiones son algo que es incesante entre la experimentación del afrodescendiente y de aquel que se lo representa.

Esas intranquilidades las constatamos en otras partes de la República. Son las mismas que siente el negro asentado en la urbe capitalina o la que vivencia aquel veracruzano que espera el paso por la frontera junto al Río Bravo. En el Acapulco del Anfiteatro, quizá hay un momento de distensión de la doble conciencia al aquietar el movimiento de ésta con la ilusoria estabilidad del ciudadano que abraza el poder desde la asunción de la condición identitaria del afromestizo. Se refleja como una constante en el sondeo practicado por varios lugares de la república. El afromexicano espera esas presiones. Esa expectativa sobre lo que él vivencia también la tiene incorporada a su sentido de acción social la gente que le rodea. El sondeo realizado refleja esas expectativas comunes, que colocan al negro en una posición de afectado en la relación social, de subordinado, de ser atrapado por circunstancias adversas. Se le percibe entre los sujetos sociales sin antecedentes parentales en los que se haya atesorado un cúmulo de capitales sociales y culturales, un ser que carga bajo estatus y estigmas por generaciones. La operación simbólica desde el tiempo de las castas, lo que recomienda es aclararse, adelantar la raza. Uno de los modos que más lo propicia lo constituye el capital político que se crea al entrar al entramado de poder ya referido. Pero esa operación nunca está asegurada; la caída, el retroceso, es muy temido. Quizá aquí y en el resto de la Costa Chica, más que en cualquier otra parte de la República, el atrasar la raza ("*enchandar* la raza") es otra de las inquietudes que domina la conciencia de los afrodescendientes, las *communitas* negras.

La falta de atención a la cuestión del reconocimiento constitucional de los afrodescendientes de Acapulco es un signo revelador de invisibilidad allanada por la omisión de distintos actores, empezando por las

elites descritas aquí y las instancias de poder del Estado-nación. No se ha producido la divulgación del reconocimiento para generar un campo de significación, para que se produzcan situaciones comunicativas que generen procesos de interpretación, de multiplicación del sentido: la acogida del asunto en el debate sobre discriminación y derechos humanos; la construcción de criterios del lego e investigaciones de los académicos; la evaluación del asunto por gente muy diversa; el desarrollo de la información no como algo privativo para la gente de Costa Chica; pero, sobre todo, la implicación de las propias elites políticas negras en las actividades que esto supone.

Las dos elites descritas y el Estado-nación han continuado en su pacto cultural de mestizaje y en el entendido político de no mencionar la pigmentocracia del orden social. Quizá es el temor a destapar la caja que no es de Pandora, porque ya todos la conocen. Sin embargo, las dos jerarquías aludidas son la excepción, no la regla de lo que sucede con la población negra –situación que no se ha entrado a discutir de modo abierto. Ambos rangos son una minoría influyente, pero la mayoría negra parecería tener una situación distinta, de la cual todo se dice y poco se debate en un sentido de raza y clase –incluso dentro del propio círculo académico por donde circula la relación universitaria con los políticos negros.

El proceso de significación estimula otra información e imagen de Acapulco a escala de los problemas sociales. Acapulco se le hace aparecer en tanto un lugar donde no hay más que típicas dificultades de ciudad. La información circulante enfoca los conflictos políticos de la urbe, las averías en su infraestructura, la disfuncionalidad de la autoridad ante el crimen organizado, los problemas de la administración de recursos materiales y financieros. Pero sin una mayor contradicción en el plano étnico, como si eso fuese algo que allí no corresponde, algo que es del campo, de las costas, de la montaña… Allí no pareciera que haya indígenas o negros, mucho menos en el Anfiteatro ("Bueno, dos que tres, y unos indios de ambulante por ahí, que alguna vez hacen un poco de ruido"). Allí se tiene la convicción generalizada de que todos son mestizos, a lo sumo se plantea la salvedad y se dice "afromestizos". Éste es un esquema que pone al Acapulco turístico a tono con la expectativa de las nociones ordenadas que para sí se ha asignado ante la "ciudad letrada", porque se lo ha adjudicado para establecer su lazo

con las instancias superiores del Estado-nación (los poderes del estado o provincia, los de la federación).

Se podría pensar que los integrantes negros de la jerarquía política han abonado a la invisibilidad de los afrodescendientes. Esa elite sólo en los últimos años ha tomado alguna posición en torno al reconocimiento constitucional de los afromexicanos, y no ha tenido un pronunciamiento enfocado hacia la posibilidad de políticas afirmativas para la población negra del estado. Mucho menos ha elaborado un discurso para afrontar al día de hoy las limitaciones de la ideología del afromestizo, tampoco ha convocado a los círculos intelectuales y académicos por donde ella circula, para que esos espacios de inteligencia se pongan de cara a una actualización de enfoques en asuntos étnicos, y dejen atrás teorías ya desactualizadas, que son las que se imparten en las escuelas y universidades. Prefieren seguir considerando al afromestizo un producto del blanqueamiento. Al menos no se ve a la elite dicha en una posición receptiva para atender a las voces institucionales y de la sociedad civil que se han propagado con posterioridad a la Conferencia de Durban, y para acoger las voces académicas que con fundamentos actualizados se pronuncian al respecto de estos asuntos.

CAPÍTULO III

Alejar la región

Cerca de ustedes

Así le dijo con mucho énfasis uno de nuestros informantes a su sobrina. Estábamos muy cerca de los límites de los municipios Juan R. Escudero y Tecoanapa, ubicado este último en el inicio de la Costa Chica por el noroeste: "Para qué van a buscar los negros hasta *Cuaji* o San Nicolás, aquí estoy yo. Aquí cerca estamos los Mayo. Busquen a los Guatemala. Está tu hermano en las camionetas, tu padre que ha sido maestro por aquí. Están cerca de ustedes".

Las palabras de nuestro informante no iban acordes con el sentido que a la presencia afromexicana le da la mayor parte de los sujetos en esa zona de entrada a la Costa Chica.[1] Avanzábamos por la ruta que

[1] La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas no toma en cuenta Tecoanapa, ni Ayutla de los Libres –entre otros municipios de la Costa Chica– cuando hace su informe sobre la identificación de comunidades afrodescendientes. No obstante, aclara: "Es importante resaltar que [los municipios no tomados en cuenta para el informe de 2012] también cuentan con población afrodescendiente y por lo tanto se deben profundizar los procesos participativos y de investigación en esos lugares" (2012: 63).

parte de la bifurcación de la carretera México 95,[2] a la altura de Tierra Colorada. En ese punto inicia la carretera Tierra Colorada-Ayutla (cabecera del municipio Ayutla de los Libres) y de ahí el siguiente tramo Ayutla-Cruz Grande. En medio del tramo Tierra Colorada-Ayutla, a 15 minutos del pueblo de Las Mesas, aparece la desviación hacia San Marcos.

Hicimos una parada, debíamos decidir si llegábamos hasta ese crucero. Aunque ya teníamos enfrente los poblados de la Costa Chica, ningún lugareño nos decía que habíamos llegado a esa región. Sólo nosotros hacíamos el trazado de un mapa para internarnos hacia las aldeas cercanas al mar, y una buena parte de los amigos nos preguntaban cuándo regresaríamos y nos daban advertencias para el viaje.

Quien va hacia los municipios que están al sur lo hace en contadas ocasiones. Aquí se viaja frecuente hacia Tierra Colorada o hacia la capital del estado. Los movimientos en otras direcciones son por la carretera México 95 hacia Acapulco, ciudad a la que tampoco se la considera parte de la Costa Chica. Por momentos, San Marcos es socorrido para trasladarse a las afueras de Acapulco por la parte Diamante: "Puerto Marqués, Tres Palos, Plan de los Amates, la Colonia Bonfil y Barra Vieja". Al llegar a San Marcos, "ahí mero está la [carretera] México 200;[3] a la derecha [al noroeste], se toma para Acapulco; a la izquierda [sudeste], se va para Costa Chica". Los residentes de la zona andan por esos caminos, también visitan Ayutla y Tecoanapa. Los conocen bien. Por eso tal seguridad para aquellos que nos expresan que la Costa Chica no está allí. "Más para allá, después de San Marcos", como si esa población no integrase tampoco la región simbolizada, como si estuviese algo retirada, cuando en realidad está dentro de ella: "Es *Cuaji,* San Nicolás, de ahí a Pinotepa. En Marquelia empiezan las playas, el mar… Por allá sí están bien prietos. Ellos son los morenos".

De nuevo actúa el mecanismo de la lejanía para colocar la geografía étnica de la Costa. Sólo unos pocos informantes (como aquel que evocamos al inicio) admiten que en los poblados del entorno de entrada a la Costa hay pobladores negros, morenos, los cuales no se reconocen como tal. Empero, para nosotros, por los registros realizados, hay una

[2] Carretera federal que va de ciudad de México a la ciudad de Acapulco.

[3] Se refiere a la Carretera Federal México 200 que va de Tepic a Tapachula. Aquí sólo se alude al tramo que va de Acapulco a Pinotepa Nacional.

presencia de afroméxico allí, presencia discreta, pero al fin y al cabo nos ponía ante evidencias: *a)* la representación de la región; *b)* datos culturales con un marcado perfil identitario; y *c)* carácter táctico que adquiere la identidad afro en esta zona.

Entre pobladores de los dos municipios encontramos una representación de alejamiento de afroméxico. La simbología racista ubica la afrodescendencia lo más lejos posible en el tiempo y el espacio. La mayor parte de los interpelados por nosotros nos decía que allí no había "gente morena". Había quien reaccionaba sorprendido por la indagación nuestra por esos parajes: "Es que los negros no son de aquí, ellos vienen de la Costa Chica" (como si aquellos municipios no fuesen parte de esa región). Tratábamos de referenciar nuestra búsqueda dándole una suavidad a las palabras alusivas a la africanía y orientándonos por la paleta de color de PERLA con discreción. Lo usual es que al negro se le hace distante en el mapeo corporal y espacial. Se le asigna un lugar simbólico lo más separado posible de la persona propia, de la familia, de los parientes, del círculo de allegados, del pueblo y del municipio o región misma. Aseguran los pobladores de aquellos entornos que los negros nunca anduvieron por allí más que de paso: "Bueno, hay camino que viene de la Costa". Estas distancias se les asocian con representaciones prejuiciadas y negativas de una población remota, "allá en la Costa".

No obstante, con los mismos informadores pasamos a ampliar el sondeo de las representaciones y los hechos. Paralelamente, constatamos asuntos de la vida local. Esa estrategia metodológica nos llevó a obtener datos más amplios en la zona de Tecoanapa, Ayutla de los Libres y la periferia de Acapulco. Eran datos que sobrepasaban la declaración de la gente. Con esa revelación nos inclinamos a pensar que en el futuro –por lo menos la academia– debería discutirse dónde inicia en la Costa Chica el poblamiento de afrodescendientes, incluso dónde inicia la Costa Chica en cuanto tal.

Por años a la población de afrodescendientes se la ha ubicado en la región de la Costa Chica hacia las riberas del Océano Pacífico, hacia el lado sudoccidental de la carretera México 200: en las inmediaciones de esa vía –por lo menos en lo que toca a la representación de los enclaves afro en el estado de Guerrero. Se tiene sentada la representación de que la población negra se concentra en la Costa Chica. Al respecto,

la literatura erudita no propone un examen de límites, éstos más bien se asumen de una manera muy diversa, pero con la tendencia a examinar sólo la zona aledaña a Cuajinicuilapa, una zona aceptada como de población negra por los académicos desde la década de 1950. Esa literatura poco ha aprovechado el asunto de los límites para discutir la problemática cultural de la afrodescendencia. A nuestro modo de ver, los que le han sacado mejor jugo al tópico de la delimitación regional han sido los trabajos sobre la conexión que se da en la Costa Chica entre la Montaña Baja y el área marítima planteada –según el estudio realizado por Dehouve (1995). Igual de relevante es el planteamiento de una población afroindia por la conexión de las comunidades afro de la Costa con la Montaña de Guerrero.[4]

Esa disposición de separar el territorio, con sus persuasiones racistas, no ha sido percibida desde el mundo de las instituciones. La documentación oficial del Estado-nación (a escala federal y de la provincia de Guerrero) hace lo mismo que el común de sus funcionarios en su vida privada: coloca el límite noroeste de la Costa Chica a partir de Tecoanapa y San Marcos por su parte sur. El criterio operativo de los legisladores, funcionarios y empleados del estado es señalar hacia la población negra por debajo (sudeste) de la carretera México 200.

La representación de la Costa Chica ha aportado un mapa imaginario de la presencia negra, que tiende a hacerla invisible, al colocarla en la cartografía imaginaria lo más lejos posible del límite de inicio de la región y alejada de la perla turística de Acapulco. Esa construcción simbólica que eruditos, estado y gente común han creado, es una especie de velo que nubla la visibilidad de cuanta negritud pueda tenerse cerca.

Hemos escuchado a sujetos que, desde distinta colocación, trazan ese espacio lo más al sur y lo más al poniente de la cinta de asfalto de la carretera México 200, construida hace cerca de 50 años.

Se trata del sujeto burocrático del Estado-nación, del sujeto del viaje exótico y del sujeto estanciero de los límites de la Costa. Cada uno ha aportado un ingrediente de sentido para la hechura interpretativa del sueño nacionalista que aparta a la Costa Chica y su negritud lo más posible. Ese sueño es inversamente proporcional con la perspectiva del acercamiento del Acapulco turístico. La costa ha sido el lugar simbólico, la región representada, donde confinar los mares y lo primigenio;

[4] Esto se aprecia en varios puntos de la obra de Laura Lewis (2012).

punto hacia donde señalar el chivo expiatorio; a lo que se supone no quiere vivir el gran turismo, la combinación de feracidad y violencia, de pureza y peligro.[5]

Los sujetos de marras aceleran por ella su vehículo imaginario para ir lejos en la representación de una zona donde están los negros. Con ellos, el sujeto del viaje exótico va a buscar a "los auténticos negros", "los negros en verdad", "lo que queda de los negros", "ésos que quién sabe si siguen siendo negros", "los negros que no se identifican como africanos, ni como negros", "los negros que no saben que ellos vienen de África". A ese grupo humano se le quiere ver con una pureza o autenticidad de raza, que es el punto con que su identidad es evaluada, hasta por gente que reconoce carecer de esas dos cualidades, con las que se vincula el simbolismo de la naturaleza en un estado lo más prístino para la imaginación del sujeto del viaje. Con los negros ha de asociar la sal, la frescura del agua del mar, el agua límpida del río, el pescado, los cocos, la playa, las huertas, las frutas, las hamacas, las palapas… Hay un esfuerzo por pensar al negro como un buen salvaje, que es poeta, cantador, bailador. Estanciero, ganadero, pescador, agricultor, que duerme la siesta en su hamaca sin importarle el mundo. Con un *ethos* tan violento como la naturaleza agreste y el dominio de ella.[6]

Ese imaginario de Arcadia violenta ha fomentado la invisibilidad de la población negra. Esa creación ubicada mentalmente en los límites de la geografía regional y en los confines del horizonte, ha servido para propagar una imagen distanciada de la afrodescendencia.

La Arcadia violenta como imaginario de mapa, zona y naturaleza, no tomó forma gráfica o en productos visuales. Éstos estuvieron ausentes.

[5] En otros casos latinoamericanos, la forja de una región de modo racista supone la exclusión, opera con la expulsión del indígena o el negro. Pero aquí la exclusión operó con la separación en otra región, se le hizo al negro *rancho aparte*, junto con algunos grupos indígenas. En ambos casos opera el mismo tipo de simbolismo de la lejanía, del lugar aparte, una naturaleza indomable y una sociedad peligrosa. Un texto que ejemplifica ese tipo de simbolismo en la regionalización es el de Miguel Alberto Bartolomé, quien analiza la construcción racista de la región del desierto en la política y la historiografía argentina (Bartolomé, 2004).

[6] Nosotros tomamos el término "*ethos* violento" de Anita González, quien enuncia esa idea para resumir uno de los caracteres que el arte dancístico y musical de ascendencia africana encarna del territorio de las riberas del Pacífico mexicano. Aunque la autora no lo explicita, hay una alusión a la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Ambos estados de la República han tenido altos índices de violencia, atribuidos a la ingobernabilidad y la pobreza (González, 2010: 131).

Si acaso se vio apoyada en la música, la poesía y un vago conocimiento de las danzas regionales. Pero, sobre todo, fue leyenda elaborada por el material oral con que los pobladores guerrerenses de las zonas aledañas a la Costa Chica y en sus extremos (como los estancieros de Tecoanapa-Ayutla), han fantaseado esa parte cercana al mar. Son las referencias escuchadas por el área, testimonios de distancia combinados con relego y temor por la Costa y el negro.

Con ese material se nutre el sujeto burocrático. Hay incluso hasta un tipo de relato concretado en un libro de texto de primaria con esos perfiles de naturaleza primigenia y gente pobre. Podrían encontrarse otros de estos relatos orales vertidos al lenguaje escrito de la prosa, la canción o la poesía difundida por los medios oficiales. Los propios periodistas produjeron esa visión. La sociedad del Estado-nación en Guerrero y en el mismo país necesitaba colocar el lugar hacia donde mirar cuando se imaginase la violencia, la falta de desarrollo y la precaria conservación del ambiente. Uno de esos puntos de mira fue la Costa Chica. Eso dejó a los afromexicanos invisibles como grupo inmerso en una realidad social, histórica y cultural que no se veía, ni se llevaba a la enseñanza formal, a la educación y socialización de sus comunidades. Hoy los antiguos habitantes de la Costa viven esa desorientación que les legó el nacionalismo de tiempos pasados, ni siquiera imaginan que sus más lejanos antepasados llegaron de África. A mucha gente de la propia provincia de Guerrero no le pasa por la cabeza la trayectoria de explotación, de cimarronaje, de luchas por la tierra y por el ganado que vivieron históricamente los habitantes negros de la Costa Chica. No alcanzan a comprender los esfuerzos de la pesca, la agricultura y la ganadería costeña, así como las paradojas de patrimonio y medio ambiente por la que pasan esos trabajos con la tierra y las aguas de la región dicha.

El imaginario colectivo que construyó la Arcadia violenta, la cual ha cautivado a propios y ajenos, no permite captar los datos de carácter cultural que hemos encontrado en la entrada regional por Tecoanapa-Ayutla. La distancia crítica de ese imaginario nos permitió ver una zona a la que se le niega la existencia de la población negra. De igual forma, nos propició la delimitación de los cuatro datos culturales que tienen un marcado perfil identitario en la mencionada zona de entrada a la región: 1. Reconocimientos propios de sujetos como morenos;

2. Parentescos y familias de carácter afromestizo; 3. Costumbres de matrimonio y boda típicas de la población afromestiza; y 4. Articulaciones para componer grupos afrodescendientes.

1. *Los reconocimientos propios de sujetos como morenos.* La creencia de que se es moreno, negro, opera cuando el sujeto se mira a sí y a otros. Muchas veces es una visión enunciada desde la contradictoria identificación que el sujeto tiene de sí y de otros. Juega mucho con los eufemismos con que se señala a las personas como negros o morenos. Sobre todo en cuanto a la carga peyorativa de esos términos. Con esto surgen distinciones en la representación étnica de los abuelos, en relación con otra población, vista como más mestiza, más mixturada entre familias blancas e indígenas. Se establecen distinciones de procedencias de los distintos orígenes raciales dentro de la geografía provincial. Por lo general a los morenos no se les identifica con antepasados venidos de allí, más bien se estima que esos antecesores provienen de fuera. Se hace así un juego con los datos somáticos que se tiene de la gente, mixtura de características físicas del abuelo o bisabuelo que se le recuerda.

2. *Parentescos y familias de carácter afromestizo.* Se reconocen alianzas matrimoniales y parentescos con tíos y primos de las regiones identificadas como de mayor negritud en la Costa Chica. Pero igual se nota que hay una línea de descendencia que se traza a partir de los matrimonios entre persona negra y mestiza (en menor caso indígena), en la que se cuenta una descendencia multirracial. Se muestra que algunos hijos salen a un padre y otros al otro progenitor. Se mira hacia la combinación de unos y otros rasgos, y asimismo hacia quienes nacen más blanqueados

3. *Costumbres de matrimonio y boda típicas de la población afromestiza.* Las bodas que se realizan en esta zona de Tecoanapa-Ayutla guardan mucha similitud con las bodas acostumbradas en otras localidades con mayor presencia negra de la Costa Chica. De acuerdo con los registros que nosotros tenemos, las tres formas por la que una joven soltera se une en pareja con el novio (hombre soltero) son: *i) ser pedida*; *ii)* se *huye* o *se juye*; y *iii)* es robada y/o *jalada*.

Con respecto del queridato,[7] en las comunidades de la zona aquí referida, se presenta esa unión entre un hombre y una mujer, en calidad

[7] Tal como lo describe María Cristina Díaz Pérez (2003: 90-123).

de una relación estable, pero extramarital del primero con la segunda. Hay hogares que se desarrollan a través de la matrifocalidad, en un similar estilo a la manera en que se produce en los pueblos del litoral de la región.

4. *Articulaciones para componer grupos afrodescendientes.* A la vuelta de los últimos dos años se ha buscado en los municipios de Tecoanapa y Ayutla de los Libres un acercamiento a los actores que trabajan en el reconocimiento constitucional de los afromexicanos.

Hay una simbolización que opera en la actividad de actores de esos municipios acerca de la pertenencia, permanencia y persistencia del componente afromexicano en el territorio como parte de la región. En ese aspecto es importante contemplar cosas que incluyan al actor negro. En primer lugar, nosotros sugeriríamos tantear en los parentescos y matrimonios cruzados que se han dado con los afrodescendientes. En segundo lugar, recomendaríamos explorar la confluencia con poblaciones afrodescendientes en las áreas más bajas de la zona Tecoanapa-Ayutla, donde hay poblaciones cercanas a los bajos de la carretera México 200. En esas tierras de menor altitud es de suponer una interacción humana más intensa con el área litoral de San Marcos, Las Vigas, Cruz Grande y la zona lagunar del Tecomate y Tres Palos; es un área con presencia afrodescendiente, desde donde se detecta a lo largo de los años movimientos de pobladores hacia la zona Ayutla-Tecoanapa.

Hay otros dos puntos importantes para la construcción de la geografía cultural negra de esa parte del territorio. Está la comunidad de vínculo nacidos por los movimientos de actividad y economía; más la participación conjunta, marcada desde antaño en la peregrinación a las festividades de la Natividad, un poco más al norte y fuera del área, en la población de Tixtla.

Quizá la justificación territorial del asunto permita, en el futuro inmediato, el reconocimiento de que la zona ha tenido enlaces con el sector costero, los cuales son parte del dinamismo de la región. Por otra parte, el entendimiento de una cuestión de ascendencia africana sería muy difícil de asimilar en un primer entendimiento. Más bien sería didáctico enfocar la incorporación del área al reconocimiento constitucional de los pueblos negros por los vínculos y contactos regionales que han establecido a lo largo del tiempo.

Por parte de activistas y maestros, se empieza a introducir en el área la idea de que los morenos provienen de los antiguos africanos traídos a América. Se habla de vínculos económicos en el interior de la región y de intereses comunes entre sus municipios. Ello se verifica, de modo paralelo, con la identificación de usanzas económicas compartidas entre las localidades, los mercados regionales y los enlaces en la circulación de productos. Esta vía de la etnicidad comprendida de manera territorial, complementa la visión de una comunidad regional que se empieza a ver desde los actores de la negritud.

Junto con esa evolución en el nivel de los planteamientos, las autoridades municipales, los líderes políticos locales y otras personas, han establecido vínculos con organizaciones afromexicanas y con el personal que en el estado atiende tales asuntos. El presidente municipal de Tecoanapa acudió en septiembre de 2013 a la Cámara de Diputados para gestionar recursos para más obras sociales. En esa y otras ocasiones se ha reunido con políticos que han impulsado el reconocimiento constitucional de los afromexicanos. Hoy Tecoanapa está dentro de los municipios afromexicanos que serán beneficiados con 137 millones de pesos por la Sedesol estatal y federal.

El subsecretario de Asuntos Afromexicanos de la Secretaría de Asuntos Indígenas, y director de la Universidad de los Pueblos de Sur (Unisur), sede Cuajinicuilapa, se ha presentado en el poblado de Las Mesas, en los límites de San Marcos con Tecoanapa. A personas de ambos municipios, el referido funcionario les ofreció información sobre la existencia de la población afrodescendiente. Fue un viaje por localidades de la zona para la concientización de la cultura afromexicana en el curso de los trabajos por el reconocimiento constitucional.

Suponemos que con eso se empiece a hacer un trabajo de educación comunitaria de autorreconocimiento. Es probable que tenga que empezar por la forja de una geografía regional, de otra noción de la región, que desplace la noción de lejanía de las poblaciones costeras y de su negritud, por la vía de la representación de vínculos comunes.

Concluida la reflexión sobre cuatro datos culturales que le dan a la zona de Tecoanapa-Ayutla una presencia de afromexicanos, examinaremos ahora la contradictoria y táctica identidad afro en la región. Ni los datos culturales ni la identidad cultural son un suelo firme para una definición de *africanía*, la última ha sido una situación movediza,

la cual se ha tomado como pretexto para hacer invisibles a los habitantes negros que viven allí y hacerlos pasar por mestizos. La posición del hombre común hace muy distantes a los afrodescendientes del litoral, sea como un grupo cultural distinto o como simples negros, a los que se les mentaliza como no-colindantes, retirados, molestos y rodeados de historias agresivas. Escuchamos personas que tratan de encarnar una posición de sujetos más doctos, con más educación respecto de la media de allí. Son los que tienen el perfil del sujeto burocrático, quien tiene un peso cultural y político importante dentro de esa franja territorial con malos índices de rezago y marginación. A continuación aparecen sus voces. Pensemos que estamos escuchando a maestros, empleados de oficinas, funcionarios y estudiantes de nivel técnico-profesional y universitario. Se trata de enunciaciones de gente nacida allí, avecindada en el lugar, que a lo sumo va a trabajar en unos días a algún lugar tan cercano como la capital del estado, y el fin de semana regresa: "Las personas de aquí no piensan en África, los de la Costa tampoco". "Ellos no reconocen que los negros vinieron de África". "Eso de la llegada de africanos, no es lo que se dice aquí". "Por [aquí] alguna vez han pasado negros que vienen de la Costa [de las tierras más bajas]". "No se dice negros, ni africanos; se dice morenos". "Es prietito porque algún pariente lejano vino de la Costa, no era gente de este rumbo". "Usted habrá observado que la gente de allá del pueblo no se llaman morenos, tampoco negros". "Ellos no quieren ser negros, ni morenos. Todos quieren ser bonitos". También añadimos al señor moreno, maestro de secundaria, totalmente negro, con un color de piel de la escala 11 de la encuesta de PERLA, que dice que él no es negro, ni moreno, que él en sus alrededores no ha visto gente así.

Como en toda identificación configurada a la manera de eufemismos, la de estos pobladores es ambigua. Se acercan a un reconocimiento propio y ante la sociedad nacional de su ser moreno; pero a la vez buscan distancia de la condición de negro, de tener un origen africano. Esto toca hasta el punto de llegar a no mostrarse como morenos o frenar que otros los identifiquen como tales. Eso no se da sólo en esta área de entrada a la Costa Chica. Este hecho paradojal del sentido de sí frente a otros, se da por toda la región. Es una constante en la medida en que uno avanza hacia sus territorios interiores.

Ese aparente dislate de la significación parece tener coherencia cuando se renuncia a la realidad de la región y se asume en su lugar la imaginada Arcadia violenta. Allí lo más lejos posible, en los confines náuticos de la región, en un lugar donde se pueden evocar los tiempos idos, podría cobrar consistencia la afirmación de una rotunda identidad negra que, como no se ha encontrado, el pensamiento costumbrista de la región (generado entre las elites burocráticas) la contempla como afromestiza, una africanía inexistente, reducida, sin rasgo material donde poderla fijar, sin una opinión de la gente a la que poderla colgar.

Las palabras *África*, *continente negro*, se evocan por el color de piel atribuido a los habitantes de la Arcadia violenta: "morenos", "morenazos". Ambas son espacios que se simbolizan con la distancia de todo tipo que se les atribuye. Los intelectuales locales, prolongación del sujeto burocrático, que trabajan al servicio del Estado-nación, muchos de ellos funcionarios, nunca se han interesado desde la capital provinciana en enfocar lo que ellos a veces llaman "los rasgos africanos".

Una condición de ascendencia africana reconocida, más que poderse fijar en un hecho o cosa, es un proceso de simbolización, que pasa por las interpretaciones (mentales y dramáticas) de los actores. Ese proceso pudiese incluir negaciones, alejamientos, re-afiliaciones y hasta ignorancias. La significación es una generación interpretativa, persuasiva y táctica; no adopta la forma de una exposición para la verdad. Es una liviandad del sentido que se puede encontrar por toda afrolatinoamérica, que es tan "táctica", ocasional, movediza y de oportunidad de la relación de un actor con otro, como lo ha sido el racismo por la región; es tan expresiva y ocultadora como lo han sido la música, la danza y la religión afro en América Latina.

Es difícil llegar a una comunidad afrolatinoamérica y encontrarse que hay una identidad de su ser negro y de su origen africano expresada de modo integral y consistente. Los equívocos en el proceso de significación y la movilidad táctica hacia un ser más blanqueado o indígena, y hacia una elástica distancia con los ancestros africanos, va a ser muy variable, como lo es toda cuestión táctica.

La definición en la gente de una ascendencia africana reconocida, no es una integralidad estratégica, es una movilidad táctica. Se trata de una especie de combinatoria de significación de rasgos somáticos y mestizajes, de ancestralidad y parentesco, más representación de identidad

de grupo y comunidad. Además, es asunto de diferencias con otros territoriales y con una colocación de clases, diferencias y colocación que se quieren marcar o allanar. No está en el terreno de los datos medibles con estrictas cantidades, más bien en el campo del sentido de la interacción entre la gente en un momento histórico-social. En la construcción de la identidad afro, no está sólo quien se identifica; hay otro diferente con quien se dialoga. El sujeto estanciero de estos límites regionales, cercano estructuralmente a los sujetos burocráticos de la capital del Estado y de la metrópoli turística de Acapulco, trata de encarar su identidad con ellos, espejos del éxito provincial del mestizo.

Ese rejuego del sentido en la construcción de la identidad afrolatinoamericana, que no es sólo de afroméxico, es uno de los pretextos tras los cuales se declara a muchos sujetos como no negros, no morenos, para por la boca de ellos mismos hacerlos invisibles en cuanto tal. Cuando con su propia actuación participan del otro lado del rejuego, que los hace comparecer como gente con ascendencia africana.

El reconocimiento constitucional de los pueblos afrodescendientes permitirá que el proceso de significación encuentre las condiciones societales y de economía política para continuarse de un modo en que la gente pueda participar con conocimiento del rejuego del sentido oficial en torno a si es afromexicano o no; pero que no limitaría el sentido movedizo del uso de las categorías de clasificación. No obstante, habrá construcciones simbólicas estorbando que el afromexicano se le pueda ver, estorbando la liberación del sentido para elegir con pleno conocimiento. Es ahí donde está el papel orientador de la crítica social que la sociedad civil pueda construir.

El imaginario espacial de la entrada a la región como un lugar distinto del espacio negro que se constituye en su interior lejano del ámbito de las ciudades pequeñas (Tecoanapa y Ayutla) y medianas (Acapulco), es de esas construcciones simbólicas que refuerzan la invisibilidad de los afromexicanos, que no permiten la liberación completa del sentido.

Al este y norte de la carretera México 200 están las poblaciones de Tecoanapa y Ayutla, con mayor número de habitantes que 50 años atrás, cuando esa vía no existía. Hoy tienen el tamaño de ciudades pequeñas, y el imaginario regional las ha vislumbrado sin la presencia afro. El crecimiento poblacional ha corrido parejo a la concentración, la variedad y el crecimiento de servicios. Hay una representación de

que ellas han allanado la proximidad con la capital del estado, Chilpancingo, por la vía construida que enlaza a Tierra Colorada-Ayutla-Cruz Grande y San Marcos. Se tiene la ilusoria representación de un crecimiento comercial de consumos masivos de alimentos procesados industrialmente, productos agrícolas y pecuarios, útiles del hogar, electrodomésticos y electrónicos, papelería… Se percibe por la gente una expansión de la superficie construida y de los vehículos de última generación. Se trata de una especie de espejismo de crecimiento económico, dado que pese a cualquier crecimiento, Tecoanapa y Ayutla son dos municipios con altos índices de rezago y marginación.

Tanto aquí como en otras partes del estado de Guerrero, se han verificado procesos electorales pacíficos, transiciones a la democracia, debates políticos en los medios, alternativas políticas entre partidos y entre tendencias de un mismo partido. Son transformaciones en la arena política de una tierra con tradiciones convulsas. Incluso, las actuales policías comunitarias, que tienen por uno de sus centros de actividad Ayutla, se propulsan como iniciativas que toman las armas para ejercer acciones de paz y facilitar que se abra la justicia.

El imaginario espacial que saca a la afromexicanidad lo más lejos posible, se refuerza con las asociaciones simbólicas que relacionan las transformaciones del último medio siglo con la ausencia de negritud en la región. Hay una creencia difusa y difundida, que asocia la serie de cambios del acercamiento carretero con la capital del estado, el crecimiento citadino y mercantil, la democracia y la paz, con la serie de modificaciones del alejamiento de la naturaleza, la entrada a la modernidad, la resolución de problemas de la civilidad, las posibilidades para la ciudadanía. Ese vínculo, que más que todo es una sensación sobre procesos reales, se manifiesta en un sentimiento de que los poblados se han acercado social y culturalmente a valores etiquetados como propios de los mestizajes de la nación, tomados como coherentes con las tradiciones occidentales de la construcción de los conglomerados sociales.

Ese discurso está repleto de las lagunas de una educación deficiente. Toma continuidad con otra articulación mentalística, la expansión de la tecnología, la comunicación planetaria y el consumo mundial, asumidas como símbolos de un desarrollo alcanzado por una blanquitud occidentalizada y modernizadora. Es una asociación de sentido errónea y etnocéntrica, pero persuasiva para muchos habitantes de aquellos

lares con altos índices de analfabetismo y baja escolaridad. Esa conjunción de sentido –sin geografía o historia mundial que la soporte– lleva a idealizar un repertorio de asuntos que se cree fueron generados y multiplicados por los blancos, o en un mundo donde triunfó una civilidad que se acercó a logros tecnológicos por la vía del mestizaje. En el imaginario de la Arcadia violenta, el negro está asociado a lo contrario. Como decíamos páginas atrás, hasta el mismísimo libro de texto y la difusión masiva de los *media* los vislumbra como gente de un mundo que es el reverso de sus ciudades pequeñas y que se creen pacíficas; al negro se le contempla como al representante del mundo del campo y de la distancia con la civilidad.

Las periferias

Recordamos que Acapulco se le puede tomar por una población negra diferenciada, entre el Anfiteatro y la periferia. A esta última la abordaremos en este epígrafe, como parte de una zona que –como todo Acapulco– pudiese colocarse al inicio de la extensión geográfica de la Costa Chica. Constituida por las siguientes zonas fuera del alcance visual del Anfiteatro, ubicadas a su alrededor casi en semicírculo. Son la parte de la zona conurbada, y se encuentran dentro de distintos sectores del Plan Director de la ciudad: Pie de la Cuesta, La Zapata, Ciudad Renacimiento (Rena), Laguna de Tres Palos, Puerto Marqués.

La periferia se distingue de inmediato en relación con el Anfiteatro, la ciudad balneario, porque una y otra son resultado de un proceso sociopolítico que quiso convertir al puerto en un enclave turístico apartado de la realidad del país y de una buena parte de los sectores marginados. Ese proceso se empezó a encubar desde los años de la década de 1940, pero llegó a su rápida puesta en ejecución a mediados de los ochenta, entre el sexenio de Miguel de la Madrid y el sexenio de Carlos Salinas. Se trataba de que Acapulco formara parte de otros de los paraísos aparte que se creaban en México para un turismo adecuado a políticas neoliberales, donde la mano de obra, el medio ambiente y la propiedad del suelo se pudiesen manejar con total flexibilidad, sin las protecciones que para la naturaleza y la sociedad ofrecen las leyes del Estado-nación.

En esos paraísos, tal como se le pensaba a Acapulco, había que llevar una política de desarrollo que desterrara de esos territorios a las diferencias étnicas, los movimientos sociales, los sindicatos, los ambientalistas. La sola ilusión de ese desarrollo, junto con oportunidades abiertas para la población negra del Anfiteatro y la que emigró de la Costa Chica a la periferia, llevaron a que fuera aceptada la separación de Acapulco de la Costa Chica, para que el primero se convirtiese en una región especial del estado, una región imaginada para ser un polo dinámico de desarrollo. El esquema de la jerarquización étnica y territorial ha sido direccional: hacia la Costa Chica quedan las etnias, los negros, la naturaleza, el aislamiento, la agresividad, en fin, la Arcadia violenta; y hacia Acapulco, el progreso, el blanqueamiento, sus zonas turísticas, el confort.

Esa idea del paraíso turístico de Acapulco vuelta a revivir, al modo que se hizo, fue un nuevo estímulo para los procesos de blanqueamiento y de inferioridad conferida a la condición étnica desde la versión colonialista del mestizaje. En siglos atrás, con la formación del enclave colonial de aquel puerto, esos procesos ya habían comenzado. Del lado de lo que se le llama hoy la Costa Chica se concentró una población de estancieros de origen africano, que llegó allí por distintas vías, y que permaneció en un territorio apartado, cimarrón. Fue un retraimiento físico, facilitado por los accidentes geográficos y por factores de muy diverso orden. Había un vínculo con el puerto de Acapulco, la ciudad más cercana por el lado de la costa, donde el negro vivía procesos de aculturación más intensos, y donde el mestizaje afroindígena era más acelerado que por el sudeste costero.

Blanqueamiento, etnicidad y territorialidad toman nuevo aliento en el Anfiteatro. El puerto reengancha su máquina de blanquear y sus periferias rurales hacen ese esfuerzo, pero al quedar en las márgenes (socioeconómicos) del territorio, hoy son zonas con una etnicidad distinta. Constituyen más la puerta de entrada a la Costa Chica por las afueras de Acapulco, que un territorio en el que se han hecho efectivos la radicación y el blanqueamiento de los afromexicanos instalados en la elite incorporada a la vida ciudadana del Anfiteatro.

Pasemos a examinar esta periferia. Hablamos de zonas recorridas por la carretera México 200. Nos aseguran que antes, por ese rumbo: Pie de la Cuesta hasta la Zapata, Rena, para seguir por La Sabana, ha-

bía camino para ir a la población de Tres Palos, la cual da nombre a la laguna, y a toda el área a su alrededor integrada por varios pueblos. Al sur hacia el litoral nos encontramos con Puerto Marqués. En aquella versión de una geografía de 80 años atrás, marcadamente al norte y al oeste, Pie de la Cuesta y Coyuca estaban enlazadas en un mismo flujo de circulación de personas con lo que hoy son periferias, con un amplio valle sabanero, atravesado por su río, que conduce a la zona lagunar, a una segunda bahía (Puerto Marqués), flanqueada por marismas, después de la cual continuaba una barra de mar abierto (Barra Vieja). Por aquel valle a la altura de La Venta, se abría la senda de lo que hoy es la modernizada carretera México 95. La Autopista del Sol, la carretera México 95D,[8] aún no llegaba a ser ni un sueño.

La zona de Pie de la Cuesta va de la zona poniente del área urbana de Acapulco, desde el fraccionamiento Marbella y la colonia Venustiano Carranza, hasta Playa Hermosa en la Barra de Coyuca y las colonias Los Mangos y San Isidro, en la colindancia con el municipio de Coyuca. También incluye los asentamientos y el territorio del municipio de Coyuca de Benítez, comprendido entre el límite norte del área de estudio y el cauce del río Coyuca.

La colonia Emiliano Zapata se localiza en la parte norte de las afueras de la ciudad, limitando con Las Cruces y Paso Limonero. Los asentamientos de la colonia Emiliano Zapata han sido tradicionalmente marginados en los planes de gobierno. Eso ha ocasionado que se enfrenten problemas relacionados con la pobreza y la falta de oportunidades. Los habitantes han manifestado su inconformidad, aseguran que se ha vuelto una colonia riesgosa. Por otra parte, los medios de comunicación locales difunden una alta incidencia de delitos en la referida colonia y propagan una imagen de un lugar donde son frecuentes los asaltos y asesinatos durante los últimos años. De ese tipo de información se hace eco la población que vive en otras partes (especialmente en el Anfiteatro), eco con el que se dibuja en la Zapata el lugar de todos los males.

Rena está establecida al norte de Acapulco frente a Las Cruces y la Zapata. Se forma hacia la década de 1970, con reubicaciones que se hacen de pobladores venidos al puerto. Es el reflejo de la gran atracción de población hacia la perla turística de Acapulco, atraída por oportuni-

[8] Se refiere a la carretera de peaje de México, D.F., a Acapulco.

dades de vivienda y trabajo. Para el año 2000, 63.4% de sus habitantes era originario de otras localidades del mismo estado, aunque de ellos predominaban los inmigrantes de la Costa Chica.

Los pueblos de alrededor de la laguna de Tres Palos son: el pueblo del mismo nombre, Barra Vieja, La Estación, San Pedro Las Playas, El Arenal y Plan de los Amates. Las dimensiones de la laguna son de 16 km de longitud máxima y de 6 km en su anchura mayor. Abarca una superficie aproximada de 55 km². Esta laguna se comunica al mar por medio de un canal sinuoso de cerca de 12 km de longitud, el cual principia en la porción oriente de la laguna y termina en el poblado de Barra Vieja. Se localiza a 30 km al sureste del centro de Acapulco, entre Puerto Marqués y el Aeropuerto Internacional.

Puerto Marqués es una población limítrofe a la bahía del mismo nombre. Se ubica al sureste de la ciudad, adonde se llega desde Acapulco por la carretera escénica. Su bahía, playas, así como desarrollos turísticos alrededor de la zona, han convertido al lugar en un gran atractivo para el turismo nacional e internacional. Entre las playas principales del lugar están las de Puerto Marqués, Majahua y Pichilingue. Si la laguna de Tres Palos ha quedado flanqueada por los desarrollos turísticos y el aeropuerto a su alrededor, Puerto Marqués ha quedado a punto de ser absorbida por la expansión turística y comercial de Punta Diamante.

En las partes aledañas a las zonas aludidas y en el interior de ellas mismas, hicimos conteos de personas con posible ascendencia africana. Los conteos en lugares con amplia concurrencia, especialmente a la entrada de Rena y la Zapata en horas de mucha concurrencia, en periodos de 15 minutos, arrojaron cantidades de un intervalo mínimo promedio de tres a seis personas. Ese intervalo subía junto a las camionetas que parten para los poblados contiguos de la laguna y al lado de los taxis que van para las poblaciones lindantes con la México 200. Eso nos puso a pensar que sería importante revisar el número de población flotante de afrodescendientes dentro de Acapulco en general (no sólo en su periferia).

Aquí como en todas partes es muy difícil encontrar autorreconocimiento. La identificación racial del otro y uno mismo se hace de una manera muy relativa. No hay tanta población afrodescendiente en un punto cualquiera, como sí pasa en el Anfiteatro, donde se concentra mucha gente en un solo espacio. El Anfiteatro tiene mayor densidad de

población censal. Además es un receptor de trabajadores afrodescendientes, muchos de los cuales vienen de la periferia (población flotante). Cuenta con mayor diseño urbano de lugares para la concentración de personas.

Incluso así lo entendían algunas de las personas que nosotros conocimos. Un ejemplo es Amanda, nuestra amiga, que nos decía algo parecido a la reflexión que hacemos arriba; pero especificaba que esa amplia población negra estaba más concentrada en las áreas de paradas y bases de transporte en horas de movimiento a actividades de trabajo. En algunos mercados, supermercados y plazas, una mayor concurrencia de manera parecida sucedía los días festivos. Por lo demás, ella nos recomendaba observar por el interior de las colonias en lugares de reunión informal y de prácticas deportivas.

Como afrodescendiente, Amanda tenía sus puntos donde localizaba (por lo menos visualmente) a sus similares étnicos. Nosotros coincidíamos con su apreciación, pero también con un comentario que nos hacía un periodista acerca de que había más afrodescendientes desde el borde más alto del Anfiteatro hasta la periferias señaladas, aunque es en esa zona donde el negro se observa más disperso. A eso contribuye que es un área de mayor superficie. No obstante, allí la observación realizada en exteriores públicos fue de un intervalo mínimo un tanto mayor que el registro levantado en lugares similares dentro del Anfiteatro. Lo mismo sucedió con el intervalo máximo que fue de siete a diez personas.

En el caso de los pueblos de la laguna, el recuento lo hicimos cada vez que visitamos alguno de sus poblados. Desde el punto de salida hasta el regreso de la aldea examinada anotábamos los sujetos que observábamos como posibles afrodescendientes. La ida y vuelta era una estancia completa en la población dicha durante cinco a siete horas. Incluía un recorrido lo más completo posible por el interior de las poblaciones, acompañado de lugareños que eran nuestros amigos. También el recorrido por alguna otra población –cuando nuestros acompañantes tenían disposición. Durante el trayecto nos interesábamos por tomar datos culturales y documentar la estancia con material visual. Con ello relajábamos la búsqueda de este tipo de población, porque era algo que –por lo general– no satisfacía del todo a nuestros acompañantes locales. El viaje tenía momentos en que veíamos concentrados pobla-

dores de la zona estudiada, por ejemplo en el punto de partida en la base de las camionetas que nos llevaban a los pueblos. Cuando dimos el viaje en automóvil privado o en taxi, también observamos concurrencias en puntos de transporte o mercados locales. De cada viaje al final sacábamos un recuento, el máximo conteo fue de 28 pobladores de posible ascendencia africana; el mínimo de 15.

En las periferias de Acapulco estábamos ante otro portal para acceder a la región de la Costa Chica. En ese vestíbulo, a diferencia de la entrada por Tecoanapa-Ayutla, observamos una diversidad de pobladores que podrían ser afrodescendientes. A ellos no los tuvimos que localizar después de inquirir y otear allá y acullá, aparecieron a la vista. No estaban atomizados por entre redes y grupos domésticos, por los pequeños poblados de estancieros agrícolas y ganaderos. La evidencia surgía ante nosotros en el fluir de las actividades de esa gente dentro del bullir de la ciudad. Por el carácter suburbano de las periferias de Acapulco, los ejercicios de observación nos condujeron a la detección de puntos de concentración de población en los que es frecuente observar afrodescendientes. Pese a tantas evidencias, a ellos se les hacen seres invisibles; y ellos mismos, de algún modo, participan de esa operación simbólica.

Nosotros detectamos muy atenuados los mismos cuatro datos culturales con un marcado perfil identitario en cuanto a la identificación de la negritud propia; la constitución de grupos de parientes y familias donde se cuentan ascendencias y descendencias negras; conservación de costumbres de boda y matrimonio al estilo reconocido en la Costa Chica; y organizaciones o coordinaciones internas de carácter afromexicano.

Los reconocimientos propios de sujetos como morenos, aquí también operan con respecto de la Costa Chica. En especial, en Rena y la Zapata, el enunciante hace más énfasis en la migración interna de gente llegada de poblados del interior de la Costa décadas atrás, de donde vienen esos rasgos negros. En menor medida se atribuyen esos rasgos al cruzamiento de progenitores provenientes de la población negra que ya estaba en Acapulco, salvo en Pie de la Cuesta. Es donde más se reconoce directamente una antigua población negra de Acapulco.

Cuando se afirma esa presencia negra, el dedo índice funciona para señalar al negro fuera de los límites locales, hacia la costa. Nunca hacia

Acapulco, que es punto más visitado, y referencia del blanqueamiento que tienen estos habitantes. Por eso si alguien señala hacia Acapulco es como si señalara hacia sí mismo. Es como el espejo donde estos vecinos se miran. Muchos de ellos van allí a trabajar, a estudiar, a vender cosas, a conseguir mercancía, a hacer viaje a otra parte.

Hay una insistencia en el carácter mezclado, mestizo que ellos tienen. Incluso el propio enunciante ubicado en el color 10 de la paleta de PERLA, insiste en que ese tipo de población mestiza –fruto de cruzamientos– es lo que predomina en el lugar. Nosotros no decimos lo contrario, pero por qué no visibilizar la población negra existente. En particular, por qué no se visualiza a sí misma. Vuelve entonces a salir el carácter sustitutivo, metafórico, que el sujeto pone en la territorialidad, para desplazar la cuestión somática. Lo importante en la referencia con que se van construyendo a sí mismos y a los suyos, no es ser moreno o negro; lo determinante es ser del terruño, definirte por dónde vives, de dónde son tus parientes. Por ejemplo, en los pueblos lagunares es importante definirse como pescador, como alguien que explota la pesca y usa sus artes. Eso dice que se es de allí, lo cual implica un grado de mestizaje.

Hay un parentesco y familia de carácter afromexicano. La ascendencia se relaciona con poblados y partes específicas del interior de la Costa Chica. Por lo general, se le presenta como una línea de abuelos y padres que está identificada con claridad. En ocasiones con fechas precisas y fotos de familia, que permiten decir quién es quién. Asimismo, se tejen leyendas y anécdotas de esos antepasados próximos, que permiten que se les recuerden incluso por los bisnietos. En todo esto hay una línea de parientes con combinaciones de indígenas, mestizos, blancos y negros. Sólo que, en ocasiones, algunos de estos sujetos tratan de disimular este último componente étnico. O bien se señala para el antepasado en Costa Chica, o bien se indica hacia poblados que se consideran con muchos negros.

Pero las cosas cambian cuando se narra la descendencia. Se enfatiza mucho en que ya no son negros. Ese aclaramiento del color de los hijos, si no lo es de piel, se le pretende atribuir a facciones y modales, o al nacimiento en una zona territorial que blanquea, el Acapulco de la grandeza del turismo.

Se pondera que los descendientes nacieron en la ciudad, no son como los antecesores que a lo mejor vinieron del campo o que sus

padres los trajeron del campo a temprana edad. El haber nacido en la ciudad es algo que por su naturaleza simbólica ya se le atribuye un blanqueamiento, un mejoramiento de raza. Los hijos, los sobrinos, los nietos… en la descendencia morena, aparecen blanqueados. Se narra de opciones de conseguir pareja para blanquearse o por lo menos mezclarse. Como el caso de la señora Martha, quien narra de la descendencia afroindia y con mezclas de mestizos y blancos hasta llegar a sus bisnietos. Variadas personas, en especial mujeres, se expresan en términos que denotan una voluntad por tener una descendencia más clara: "La descendencia blanca", "Los hijos güeros", "La descendencia rubia", "Que [los hijos] salgan menos prietos", "Las costumbres de la gente bonita".

Las costumbres de matrimonio y boda típicas de la población afromestiza aquí son accidentadas. No tenemos hasta el momento registros que nos apunten hacia la conservación de esas costumbres en el ámbito urbano de Acapulco. Hay quien trata de hacer la boda parecida a las costumbres de los pueblos de la Costa entre la movilización de los mecanismos urbanos de banquete y salón, apoyándose por otro lado con la cooperación de paisanos que le dan un tinte típico a la ceremonia.

Algunos sujetos se trasladan al pueblo de origen, de los padres y abuelos, en la parte entendida como afromestiza, y allí se hace la fiesta. Nos cuentan con satisfacción un sujeto de la Zapata y una señora de Rena: "Como hacíamos la boda allá en nuestro pueblo, cerca de San Marcos". "Me los llevo y los caso allá en Marquelia –como se casaron tus abuelos". Esa iniciativa parece plantearse por la familia de uno de los novios.

Hay pocas articulaciones para componer grupos afrodescendientes. Esta periferia acapulqueña no ha estado favorecida por la actividad de los políticos (legisladores y funcionarios) que están vinculados a la cuestión del reconocimiento constitucional de los afromexicanos. Al parecer, la repartición de la influencia de las fuerzas políticas no ha tocado el asunto, el cual pudiese no tener mucho atractivo para una población cuya referencia étnica más directa es el blanqueado Anfiteatro acapulqueño.

Aunque por allí la enunciación política no ha planteado ese asunto, hay un grupo en Puerto Marqués que ha emergido en los dos últimos años. Ha participado en reuniones con otras organizaciones afrodes-

cendientes, que se han realizado en Acapulco. Ha estado en la Convención Estatal Indígena y Afromexicana y en el Congreso Nacional Afromexicano, celebrado en el mes de septiembre en la Cámara de Diputados. Ha sostenido reuniones con políticos que trabajan la cuestión del reconocimiento de la afrodescendencia. Estuvo en el foro de los pueblos afromexicanos organizado por la UAM-Iztapalapa y en el encuentro de expresiones culturales de los afrodescendientes que se realizó en Marquelia.

Carreteras y caminos por la invisibilidad

Partimos al interior de la Costa Chica por las carreteras que ya habíamos descrito. En especial, seguimos la carretera México 200 hacia el interior, hacia el límite de Guerrero y Oaxaca. Esa carretera carece de orientación a los efectos de dar visibilidad a los afromexicanos y a los indígenas. Nada en ella está diseñado para dar idea al viajero de que allí viven esos sujetos étnicos. No hay carteles. No hay publicitarios. No hay esculturas o instalaciones grandes o pequeñas que signifiquen la ocupación étnica de la región. No tenemos noticias de obras visuales o espaciales que estén en proceso de presentación a la audiencia de viajeros. Los datos del INEGI revelan que hay muy baja cantidad de población indígena por aquellos municipios. De la composición étnica, el común de los mortales no tiene posibilidad de tener otro dato a primera vista.

Empero, hay material para hacer algo orientador y de interés al respecto. Los artistas afromexicanos, creadores populares y otros realizadores de imágenes tienen elementos listos para ser puestos en el punto espacial que sea, y para hacer espacio de visibilidad afro. Un ejemplo es el colectivo Cimarrón, radicado en Morelos, Oaxaca, pero que ha tenido una incidencia notable en la creación colectiva en Guerrero. A lo mejor tengan entre sus planes sacar su arte pictórico a la carretera.

Por las sendas del transporte de la zona de la afromexicanidad, sólo informan los productos que en algunos puntos se comercializan, de los cuales se tiene la idea de que son artículos generados por las comunidades negras, lo cual no siempre es exacto: la sal, el pescado seco, las frutas, los vegetales, las conservas… Pero quedan las preguntas para el viajero: ¿hay acaso algo de artesanía?, ¿en algún lugar el producto

natural adquiere algún valor agregado con materiales regionales que sirvan de envases o contenedores?, ¿habrá parada en algún restaurante, allí podremos enterarnos de alguna comida típica?, ¿la hemos de encontrar en el hotel?, ¿los lugareños, sobre todo sus líderes, se habrán cuestionado si éstas son cosas por las que los visitantes se preguntan? Piénsese que los visitantes propagan la imagen de un nosotros hacia otros, con lo cual se da un paso de visibilidad, de apertura de la región simbolizada como distante.

En una perspectiva semántica, la carretera es monológica. Va hacia un punto en un sentido y hacia otro punto al revés. De Acapulco a Pinotepa Nacional y viceversa. El concepto comunicativo del diseño de la carretera es indiferente en relación con los grupos que viven en su entorno. Suponen un usuario al que sólo le interesa pasar de un poblado a otro, con el control de las especificaciones de tráfico, sin averiguar de alguna de esas villas en específico. Si acaso, carga gasolina, compra algo de tomar, y sigue esa vía de vehículos cuando la carretera se estrecha a un carril.

La idea con la que se ha proyectado la carretera, idea en la que se cree hasta hoy, es la noción de progreso nacionalista, de enlazar poblaciones apartadas de la República con vías nacionales e internacionales. Antes que ella existiese los caminos eran insuficientes. El testimonio literario nos narra que había un comercio en barco de cabotaje desde Acapulco hasta esa zona.[9] Hay las referencias de comunicación para desde Marquelia alcanzar Tlapa, así como un servicio de avioneta para mercancías por Ometepec.

El trazado de la carretera, su paisaje y ambiente, da por supuesto que la gente que se transporta por ahí es un conjunto variopinto de lugareños que conoce la región, o es el prójimo que va de paso. En efecto es así. Por esa vía corren los habitantes de las zonas de un poblado a otro. Ellos se dedican al comercio. Visitan poblaciones aledañas. Se trasladan a la gran ciudad como Acapulco, para hacer distintas clases de gestiones: revisiones médicas especializadas, viajes por trabajo o estudio, actividad comercial, gestión empresarial o de gobierno, o por migración a la vecina urbe. Suceden visitas recíprocas de familiares y

[9] "Casi todo el comercio y la comunicación era a través de pequeños barcos que más bien parecían lanchones, que viajaban sobre todo a la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca" (Piza, 1993: 18).

amigos. Ellos se mueven con las líneas de taxis. No obstante hay más. Se añaden los transportes de carga que pasan a dejar mercancías y los autobuses de pasajeros, aquellos que llevan y traen a los visitantes por motivos comerciales y en los que se desplazan en masa los turistas. Ellos, a diferencia de los lugareños y las visitas de paso, preguntan quién sabe de algo que les despertó su curiosidad. Se interesan en algún sentido –aunque mínimo– por tener idea del lugar: "Así fue cuando yo vine por primera vez; por un amigo que me invitó a un negocio de hotelería". Así nos decía un informante que de visitante siete años atrás se convirtió en residente.

De los pueblos de Guerrero por los que pasa la carretera México 200, fijamos nuestra observación en algunos de los poblados que son representativos de la Costa Chica por su presencia afromexicana: San Marcos, Cruz Grande, Marquelia, Copala, Playa Ventura y Cuajinicuilapa. Fuera de la carretera, en los desvíos hacia poblaciones de un importante peso cultural afromexicano, seleccionamos a Ometepec y San Nicolás. Por las razones que explicamos en la Introducción, ya no entramos al análisis de Oaxaca, priorizamos el examen de Guerrero.

En el Anexo 1 incluimos datos relevantes de cada uno de los municipios en los que están los poblados visitados. También hay datos de la villa de Playa Ventura.

Fuera de la carretera están los caminos que avanzan de las cabeceras municipales a los pequeños poblados de su entorno y entre esos villorrios. Son vías de caminos y terracerías. A diferencia de la carretera, estas sendas representan una comunicación dialógica en sí misma. Llena de conversaciones entre la gente que viaja de un lado a otro. Con ellos van las noticias que corren de boca en boca y las emisoras que se escuchan por las localidades. Fluye la música popular. Se transportan mercancías junto con las personas. Van los taxis.

Los caminos no están trazados para llegar a un punto final. Se dispersan, son venosos y variados con la actividad de la gente. Es un transporte oneroso para esos usuarios locales que lo tienen que usar si carecen de vehículo propio. Con ese transporte se va y se viene de distintos menesteres, avanzando por los pueblos vecinos.

En estas sendas uno ve la comunidad de personas negras. También observa que aumenta el número de gente que pudiese ser de ascendencia africana. En Cruz Grande, con la sola observación a la salida

del mercado, en 15 minutos vimos cifras más o menos similares que pudiéramos reportar en nuestro paso por otras localidades, un intervalo mínimo de 15 a 20 de posibles afrodescendientes. Al transitar hacia los poblados más al sudeste, abrimos un segundo esquema de observación. Fue lo que hicimos al llegar a Cuajinicuilapa, San Nicolás y Marquelia. En un mismo lugar al arribar, en el solo momento de pisar el estacionamiento, sin dar más de cinco minutos, hacíamos el conteo de presumibles afrodescendientes en asuntos de la vida cotidiana en un entorno de amplia concurrencia.

Al meterse en esa dialogicidad de la comunicación de los caminos y tocar la puerta de las poblaciones, uno llega al corazón de una débil *communitas* negra. Sólo al ser interpelado, el habitante afrodescendientes pudiese aceptar alguna identificación, antes nadie puede estar seguro de cómo se va a nombrar a sí mismo. Aquí, por una preterida historia y el desmovilizante sistema de educación, no se comprueba lo mismo que en otras partes de afrolatinoamérica, donde la gente blasona de su ser negro o de otra denominación similar. Eso sale en la plática en corto, en la junta colectiva propiciada por las organizaciones afrodescendientes, o en las expresiones artísticas (como la canción).

Diríamos que la gente común espera el momento del débil, espera la ocasión –tal lo llamaría De Certeau.[10] Varia gente evita usar la designación de *negro* hacia su prójimo, y algunos sujetos evitan designarse así con el uso del término.[11] Es el caso de José y María en Cruz Grande, ambos maestros. Llegamos a ellos por donde nos trajo la torcida de los caminos y los decires de la gente: "allí viven" –finalmente escuchamos. Ella desciende de abuelos morenos, muy influyentes en el arte regional negro. La apariencia de ella es de mestiza, y aunque ella afirma que sus abuelos hicieron aportes a la cultura artística, ella se desmarca de esa herencia. A la vez su esposo, José, literalmente de rasgos físicos de afrodescendientes, niega que él sea negro, que a sus hermanos les llamen negros, que alguno de ellos sea afrodescendiente.

José y María igual que sus hijos evitan hablar de esos temas. Como si nadie los designase así. Lo cierto es que pocos lo hacen, y al hacerlo

[10] En este asunto seguimos con la alusión a De Certeau (1999).

[11] De aquí en adelante, problematizamos el empleo de la palabra *negro*. En la literatura, Lewis (2009) nos ha dicho que en San Nicolás se emplea en el discurso cotidiano de una manera ofensiva.

suele ser gente muy cercana para que el designado lo admita, como una broma, un error, o una expresión para no darle importancia. Cuando es un tipo muy lejano, la denominación, el uso del etnónimo, si le llega al aludido será a través del rumor que corre por el pueblo o por los caminos. En un estallido de animadversión o en un trato despectivo, de malquerencia, la palabra *negro* pudiese aflorar con perfiles racistas, enunciada por otro afrodescendiente. Sin embargo, abundan quienes al igual que Eric, carga con el mote de *el Negro*, y no dice nada, sin importarle en nada esa designación. No la busca, no la evita. Le resulta igual.

Como Eric, en realidad captamos a distintos sujetos. Entre la gente común encontramos a esos prójimos que sin ningún circunloquio o evitación nos dicen que son negros, se asumen en calidad de negro o moreno. Aunque se admitan a sí mismos ante cualquier interpretante en la primera denominación, es posible que cambien por la segunda, porque se cree que moreno es palabra que entraña más respeto y dignidad frente al uso peyorativo del término *negro*.

Esa y otra variación del uso se da en dependencia del contexto. Una oscilación más es el moreno sinónimo de mestizo, de producto de un cruce, y se le puede tomar como identificación territorial más plena, que allana el vínculo con otros sujetos étnicamente similares, pero que se resisten a las interpretaciones de la noción de negro.

Esta última voz, empero, pudiese ser empleada para acuñar respeto y dignidad. En ese mismo sentido puede usarse para persuadir de la verdad o autenticidad de tener piel oscura; del orgullo por un linaje de ese tipo, por la inequívoca pertenencia a una familia; por la calidad costumbrista de ser de una localidad. Es difícil que en esto se haga explícita una asociación directa con África (salvo por las personas con mayor nivel de activismo negro en la zona), pero tampoco es algo que se niegue de modo rotundo, si el primero en mencionar África no ha sido el propio sujeto de la identificación. Un mentís al respecto se profiere cuando, en sentido contrario, se trata de señalar que los antepasados del linaje provienen de una comunidad y localidad específicas de la región. Con ello se asegura, de modo prioritario, por el sujeto enunciante una posición ancestral en el territorio, en la tierra, en su solar y casa, en la vida del poblado, en el tránsito por la zona, en las alianzas parentales y vínculos con otros.

Igual *negro* puede emplearse de una manera muy eufemística, cuando se le liga a la jocosidad, la broma y el cariño, que pudiesen ir coligados con la subestimación y la colocación de la persona afrodescendiente en una posición incómoda en las relaciones interpersonales. Ese recurso se trata de una bisagra que se abre hacia la desventaja o hacia el allanamiento de la relación entre los prójimos. Es una circunstancia en la que los lugareños se tratan con un doblez de gozne, que sólo se puede determinar por dentro del contexto y la intención de los sujetos de la comunicación discursiva, y que con las combinaciones que sea puede verificarse entre personas conceptuadas de la misma denominación racial.

Las denominaciones de *negro* y *moreno* son las que se emplean con mayor frecuencia en la región. De modo continuo se pronuncia el mote de *prieto* y el apelativo al pelo, *cuculuste*. Contadas veces oímos las palabras *bandeño* y *puchungo*. Pese a esta percepción nuestra, una persona nativa nos asegura que son de un uso cercano a lo normal, y nos da una letra de canción para el bandeño. Fuera de aquí, en ocasiones, hemos encontrado la frase *de color*. Es más consonante con el habla de las más cercanas ciudades. La voz de *costeño* se adopta en su forma ambigua para decir del negro y a la vez del habitante de esta área litoral. Unos colegas creen posible usar la expresión *mulato* en una encuesta en la región; pero esa y otras categorías conforme a las antiquísimas clasificaciones de casta, no son de tanta circulación. La voz *mulato* está poco integrada a la lengua franca de la geografía étnica. Nosotros apreciamos que ese vocablo se conoce, pero no es de manejo cotidiano. Igual, lo hemos percibido rara vez en el léxico fuera de la parte costera. En cuanto a las locuciones de *lobo* y *cambujo*, las hemos captado en la comunicación con informantes de Acapulco. De esos decires, el segundo lo hemos escuchado con las maneras con que se le recrea por el lado de las poblaciones ribereñas del sudeste. Hallamos la verbalización del término *azul* acompañada del tono y de otras persuasiones, para denotar a alguien más negro que otro, a la vez que más distante de uno, del entorno propio, o de la población en que vive el enunciante.

Es imposible en afrolatinoamérica encontrarnos clasificaciones estáticas, sin rodeos enunciativos, sin movilidad expresiva. Para no extendernos en el asunto, podríamos decir que se trata de una conjunción de diáspora africana, y colonización española y portuguesa. Para el caso

afromexicano, Hoffmann nos hace un comentario válido sobre eso que nosotros llamamos "contexto", que es, en definitiva, esa combinación táctica (De Certeau) de lo ocasional y la práctica del débil –ese sujeto fuera de la estrategia de las instituciones formales:

> El espacio se entiende aquí en su doble acepción: en tanto que escala o nivel de expresión identitaria (individual, de grupo o colectiva), y en tanto que lugar geográfico concreto alrededor del cual se organiza la identificación. No es lo mismo declararse "negro" frente al vecino que al investigador, tampoco es lo mismo hacerlo en el pueblo o en la ciudad vecina de la misma región y *a fortiori* en la capital (Hoffman, 2006: 14).

Las formas eufemísticas que nos aparecen en los poblados costeros fueron mayormente los circunloquios y las evitaciones. Ellas envuelven un sentimiento contenido de relego, subordinación y una representación estereotipada que se ha reproducido en la región. A veces con frases poco coherentes y acompañadas de abundante gesticulación se expresa un *pathos* de vivencia de desprecio, de colocación peyorativa, la cual a nuestro modo de ver es de dos tipos: dígase la posposición del afrodescendiente por ubicársele como persona de bajo nivel social, y por etiquetársele con un comportamiento negativo.

Las localidades con población afromexicana más alta son en la simple muestra que hemos tomado las de mayor rezago y marginación social (véase Anexo 1). Los propios habitantes señalan, con independencia de su condición étnica, hacia las contrariedades socioeconómicas. En sus relatos nos narran cuestiones relativas a los deficientes ingresos, que ellos asocian a la situación por la que pasa el campo, caída de recursos que tiene consecuencias en dificultades para adquirir alimentos y medicinas básicas. Junto a ello aparecen inconvenientes higiénicos y sanitarios con el drenaje, el agua entubada, la calidad del agua y la construcción de las viviendas. Puntualizan en las anomalías en el ambiente físico de los poblados: calles, pavimentación, estado de los caminos… que terminan afectando en las actividades diarias y en medio de las contingencias de lluvias y huracanes.

Allí, donde se apunta hacia esos problemas, quiérase o no, el ejemplo de una situación menos favorable corresponde con solares, familias, hogares y personas que son marcadamente afrodescendientes.

Eso por toda afroamérica ha creado a lo largo del tiempo una presión de señalamientos que son alarmas para la sociedad nacional y para el Estado-nación. Éstas no han percibido con claridad el estado de malestar y vergüenza, el sentimiento de relego en su existencia, con que las poblaciones negras vivencian el hecho de que se les simbolice en asociación con esos deficientes índices.

El sentimiento que en el afrodescendiente despierta esa colocación a un nivel más bajo de la media de los habitantes y de sus beneficios, se hace muy complejo de expresar en una sociedad de provincia y localidad en la que se escucha a las voces oficiales de la política hablar de una completa igualdad que es difícil de entender. Las autoridades en ocasiones se expresan dándole beneficios a poblados específicos como de ayudas que ellos tratan de merecer. Sólo las personas afrodescendientes con más nivel de estudios (escolaridad media y alta) son las que logran articular de un modo más argumentado su sentir, y son, por lo general, quienes hacen el trabajo de gestión para conseguir recursos.

Se argumenta, sobre todo por los que tienen más educación, que los negros son los que han tenido menos ventajas en materia de propiedad de la tierra y el comercio. En los mercados de *Cuaji*, Marquelia y Cruz Grande, cuando contamos a los afromexicanos con posesión de puestos, hallamos que ellos no están en las primeras líneas, al lado o cerca de la carretera. Estos afrodescendientes están hasta el fondo. Son notorios en los comercios y en otros expendios los que están en trabajos manuales. Se aprecian ramos completos como ganadería, agricultura y turismo donde las poblaciones blancas o mestizas están jerarquizadas entre los propietarios y gerentes.

La misma circunstancia de desventaja se hace evidente en materia de educación, y cuando se señala igual se demuestra con casos de personas y familias negras, en especial en la no conclusión de estudios de primaria o secundaria (véase Anexo 1). Uno de los profesores de la universidad autónoma del estado nos ilustra la pésima situación en que se encuentra la infraestructura y la plantilla de maestros de que disponen las escuelas en estas localidades del litoral. Esas revelaciones aparecen en un libro inédito de trabajos académicos de varios investigadores en la temática del racismo. Es un volumen que cuenta con un amplio consenso de aprobación internacional y con la disposición de una editorial de amplia circulación. Pero, por motivos inocuos, funcio-

narios de la referida universidad podrían postergarlo en sus planes de financiamiento.

Los factores educacionales y socioeconómicos antedichos son muy específicos, las instancias locales y estatales de gobierno los conocen, y la propia universidad local tiene investigación al respecto. Pero no los visualizan en proyectos, publicaciones y en levantamiento de cifras específicas. Tampoco hay un planteamiento abierto de las instancias y autoridades de la sociedad, ni de la universidad del estado para conocer a fondo el asunto y debatirlo. Gobierno y universidad, poderes y saberes, no han considerado cómo facilitarles a los propios actores locales un conocimiento más a fondo de la realidad de la población afromexicana –entre esos actores, la Unisur (Universidad de los Pueblos del Sur).[12] Entre la biblioteca pública más grande del estado y la biblioteca central de la universidad se puede juntar una cantidad de libros de África y afroamérica menor de 40 ejemplares. Aquí el silencio oficial es la forma de hacer invisible.

A la sombra de esa invisibilidad crece el otro factor de relego, el estereotipo de devaluación. Al negro se le suelen atribuir etiquetas denigrantes por lo que se cree que son sus modales, sus costumbres, su falta de dedicación al trabajo, su agresividad, su bajo nivel de educación. Todos esos son valores negativos con los que, de un modo prejuicioso, malsano, son caracterizados los afrodescendientes, en una manera que provoca que la significación oriente a los demás sujetos a percibirlos como si fuesen personas con muchas deficiencias y problemas. La actitud de cada quien es lo que sigue, va desde el paternalismo hasta la repulsa. Más presión se añade al asunto al contextualizarse al negro por las marcas ofensivas sobre su corporalidad y belleza, impeliendo a transformar su sensibilidad personal, sus gestos, su proyección de la sexualidad y su cuerpo bajo criterios dictados por una moda que –desde una distancia en la información globalizada– le dice cómo deben ser su estética y su cuerpo.

En cambio, entre los pobladores se percibe que hay negros con los que se hace la excepción. Son aquellos que tienen más nivel de educa-

[12] Esa universidad tiene un campus en Cuajinicuilapa y si recibiese ayuda del gobierno y de la universidad autónoma del estado podría convertirse en un potencial de docencia, investigación y vinculación regional muy importante, entre otras cosas en la tarea de prevenir y erradicar la discriminación.

ción o que han crecido en un ambiente con personas de buen nivel de instrucción. Esa excepción sobre todo se hace en un ambiente en el que domina la marginación y el rezago social, un ambiente en el cual se tiene en una irrefutable estima a aquellas personas que logran tener mayor nivel educativo. Son –para uno de nuestros informadores– "los negros que han estudiado". La estima mencionada crece en la medida en que esas personas han salido a hacer sus carreras profesionales fuera de la región, del estado o del país. Ese prestigio del nivel educacional también se le vislumbra irradiando hacia los antecesores y sucesores de aquel que ha llegado a tal grado de instrucción.

En la profundidad del sentimiento de relego social que experimenta el afromexicano, relego desde donde se le señala de modo desdeñoso, es donde se pueden ubicar las débiles *communitas* negras. Es un sentido de pertenencia a un grupo racializado, sentido atenuado por la evitación y el circunloquio al hablar de la categorización racial misma; pero también aliviado por la capacidad de lucha contra la discriminación que el sujeto pueda desplegar, por la energía que pueda poner en su movilización. Aquí no es el mismo sentido de *communitas* entre el individuo negro cualquiera que entre los simples activistas afromexicanos, por no decir entre sus líderes –muchos de ellos envueltos en el prestigio de sus estudios.

A diferencia de otras partes de afroamérica, el negro se muestra a sí y a los otros en una parentela y familia multirracial, resultado del lado libre del mestizaje, aquel que no incluye el mejoramiento racial.

A la familia y a los parientes son a los grupos a los que el afrodescendiente se adscribe con más entusiasmo. Se contempla como algo normal dentro de esos grupos el hecho de la variedad de la presencia de personas con distinto color de piel. En el conteo de los parientes sale a relucir ese factor, con la muestra de que cada uno es distinto, cruzado, apiñonado, más claro o de piel más oscura. En ese caso pudiese mencionarse que es un poco más prieto. Pero se sigue entendiendo negro; también el mismo término se atenúa hacia la descendencia más oscura: morenito –otra variante en el uso de los diminutivos.

Hay quien muestra júbilo y le da importancia a ese conjunto de personas próximas en las que han cuajado lazos que han clareado la descendencia. Los propios hijos de José y María se exhiben ellos mismos como de piel clara, y les contraría que nosotros andemos indagando

en los antepasados negros de sus padres. El blanqueamiento que aquí opera, es una manera de hacer invisible cualquier negritud. Se trata de satisfacer una de las expectativas de la sociedad local, un coro de voces que pide la mejoría racial en una especie de murmullo y comidilla colectiva. Como nos podrían decir el señor Aguirre o la señora Perla, en *Cuaji* y Playa Ventura, ambos blancos: lograr la descendencia "más bonita", "que salgan menos morenos", "que ya vengan con otras facciones", "que sean más claros", "que ya no salgan cuculustle", que "si no güerito por lo menos aclarar lo negro". Pero lo mismo que se representan Aguirre y Perla, es lo que pasa por la mente de David y Yolanda, que son negros, en los mismos poblados. Muy diferente puede ser lo que exprese el hijo de Efrén y *el Paletas*, a quienes no les importa mucho esos detalles de pigmentación de familiares y parientes. Al fin y al cabo en la mentalidad colectiva hay otras representaciones que apuntan al orgullo de ser negro, los prestigios locales y sus emblemas, y las mismas historias parentales.

En cualquier contexto, a los afrodescendientes, entusiasmados en la vida parental y familiar, lo que sí les importa mucho es la proximidad de vínculos que llevan entre sí con los suyos. Para anudar esos lazos, es esencial la concurrencia de toda la parentela a una casa de un miembro de la familia, generalmente, algún abuelo, donde se viven días de reunión y vida en común, donde uno puede sentir ese sabor de conventillo, donde se resuelven cooperaciones entre los parientes, ayudas, y se calientan relaciones que ya se habían enfriado a lo largo del tiempo. Ése es un momento de fiestas familiares, reuniones parentales y festejos santorales o patrios. Reparto de regalos, circulación de remesas, intercambios de favores, préstamos. Es el tiempo de llegada de migrantes, de llamadas a los que están lejos, y en el que no faltan los piques y las contradicciones intraparentales. Un momento importante para que acontezcan esas concurrencias son las bodas –por lo menos son las más alegres;[13] no queremos hablar de los velorios.

La boda y las costumbres matrimoniales en esta área ribereña pasan por diferentes etapas. El "ritual del matrimonio parte de tres posibilidades: casarse pedida, la huida o el rapto; posterior a esto, se definen el

[13] Un estudio muy interesante sobre las costumbres matrimoniales de la Costa Chica se le debe a Haydée Quiroz (2003: 185-204).

quedamento, arreglo o parecer, quitar a la novia, las actas del convenio y el arreglo, el perdón y el pago de la virginidad" (Díaz, 2003: 78).

Al pasar al punto de rasgos que indiquen la existencia de organizaciones ciudadanas afrodescendientes, ya de hecho por los caminos y las carreteras que nos han traído hasta aquí, llegamos adonde esas uniones están constituidas. Se pudiese decir que esas asociaciones empiezan con los grupos de parientes y familiares. Le siguen las organizaciones que han llegado a proliferar en los últimos años con un perfil político por el reconocimiento constitucional, por la conservación de las tradiciones negras, y por el reclamo de apoyos de los gobiernos estatal y federal, para la superación de las situaciones comunitarias de rezago y marginalidad.

Esas agrupaciones han trabajado a favor de una presencia digna y enaltecedora de los afrodescendientes y de África. No obstante, tales grupos son conscientes de que muchos pobladores negros no identifican que su ascendencia provenga de antiguos africanos. Mientras, se han colocado al lado de las iniciativas que estimulan la visita y presencia de representantes políticos y culturales africanos y afroamericanos en las actividades colectivas (foros, congresos, reuniones, ferias). Ellos han desplegado iniciativas de debates públicos sobre temas de la afrodescendencia. De hecho, el cónclave que define a esos grupos en sus estrategias para actuar en el contexto del país y en las relaciones internacionales se celebró en Charco Redondo (2011) y constituyó una problematización de la africanía de México (Rodríguez, 2012: 22).

Desde que nuestro viaje se colocó en Acapulco, hemos señalado algunos asuntos que esos grupos, en su planificación estratégica de tratos políticos, podrían observar para el futuro. A lo largo de estas páginas los continuaremos explicando. Ahora pasaremos a uno que tiene que ver con lo que pasa con la invisibilidad de afroméxico por el fluir de los giros interpretativos que toma el sentido de la región de la Costa Chica, de su imaginada geografía étnica, por la carretera y los caminos.

La carretera México 200 y los caminos vecinales, donde pudiese aparecer un complejo emblemático visible de la afrodescendencia, se prestarían para la reproducción social positiva de la geografía étnica de los afrodescendientes de la Costa Chica; pero también hay otra información, de carácter negativo, que circula en la significación y le dan cuerpo al trazo que hace de la región una Arcadia violenta. Es una sim-

bolización que acumula y reproduce un sentimiento (*pathos*) violento[14] y una representación criminal que se hunde en el fondo de los siglos.[15] En combinaciones de metáforas y sinécdoques, la Costa Chica y el negro han quedado asociados a la violencia, la agresividad. Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en el arte del corrido costeño.[16]

Hay dos series de la significación que proyecta la imagen de un área riesgosa. Una es la cadena de los signos de las artes y la verbalización que traslucen el *pathos* de una región violenta. La otra se trata de la serie de mensajes que nos persuaden de la criminalidad que cotidianamente sucede en aquella franja de territorio. Si, por un lado, corren la poesía, el decir, las canciones, la pintura, la danza, que estetizan la atribución de violencia al habitante de la región y en específico al negro, por otro lado, se despliegan noticias regionales que –desde las periferias de Acapulco– extienden por toda la zona costera relatos de eventos agresivos que toman como eje referencial la carretera México 200: asesinatos (con derroche de bestialidad), secuestros, asaltos, violaciones, maltrato a mujeres, enfrentamientos de criminales, accidentes sangrientos… Súmese las advertencias que a nosotros nos hicieron los amigos acerca de los tiempos y modos para transitar por la vía aludida y andar por los caminos. Algún colega nos hizo la insinuación irónica a que el principal investigador local de la violencia en el arte de la Costa Chica había muerto en un incidente sangriento sin que se encontraran culpables.

Las dos series (la de los signos del arte y la de los mensajes sobre la criminalidad) se alimentan una a la otra para reproducir la invisibilidad.

[14] No sólo es un asunto de *ethos* –como para el arte regional lo enfoca Anita González (2010). Es por extensión un asunto de *pathos*, de profundo sentimiento interpretativo, de simbolización visual, de la performística y el gesto dramático; y de la emocionalidad de la palabra. Hasta en el periodismo y la fotografía se puede encontrar esa huella.

[15] Lewis (2009) remonta la problemática de la violencia en el área a las circunstancias de la colonización a partir del siglo XVI en torno a la línea geográfica imaginaria de lo que hoy es la carretera México 200. Fue ésa una línea de acceso a tierras y posibilidades de regadío, a productos agrícolas y ganaderos, a caminos y mercados, con lo cual se produce una competencia y conflicto entre pobladores, contexto en el que abundó la violencia en distintas modalidades. Lewis contextualiza de modo analítico la idea que dan algunos autores acerca de que la violencia es consustancial al estado de Guerrero, con especial referencia a la Costa Chica y su experiencia en San Nicolás (Lewis, 2009: 22 y ss.).

[16] Un análisis muy interesante de este asunto lo hace Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (1988).

No se ha concretado iniciativa que neutralice los perfiles violentos de la geografía étnica de la Costa Chica: en especial aquellos que la hacen una Arcadia violenta, de naturaleza pura y sociedad peligrosa, asociada al negro. Entre tanto, hay una carencia de iniciativas del movimiento de la negritud, en las que sus participantes se afirmen significativamente con propuestas para reducir la violencia criminal, y de agresiones comunitarias y domésticas. Las propias tendencias de trabajo con el folclor no han sugerido modos razonables para desarticular al ineludible *pathos* violento de la estética regional del ambiente de agresiones que suceden en el área. Tampoco esas tendencias han recibido la contribución de órganos regionales de investigación (de educación, cultura y academias) que estudien y divulguen el pasado agresivo de la región, la génesis de su violencia y las propuestas constructivas al respecto.

Llegada y noticia

Llegamos a los poblados del sudeste costero de Guerrero junto con la feliz noticia de los pasos del reconocimiento constitucional de los afromexicanos en aquel estado. Sin embargo, ello no estaba reflejado en el nivel amplio de información de las personas comunes con las que tuvimos intercambios en la calle, en los lugares donde están empleados, en sus escuelas, en los lugares de servicios.

Acontecimientos como los del reconocimiento, que son muy del dominio de los líderes, no lo son tanto de los activistas.[17] No son conocidos a fondo por la población en su vida ordinaria. Esos habitantes sólo tienen una idea de que algo se está fraguando, que algo toma la forma de un cambio con la situación de los afromexicanos. Si se había dado una difusión general por distintas comunidades, ésta no se había propagado hasta hacerse voz pública, mensaje amplificado de distintas formas eficientes de comunicación hacia la vida colectiva.

Ya había pasado la Expo-Feria 2014 de Cuajinicuilapa y el Primer Encuentro de Afromexicanos y sus Raíces en el que participaron

[17] Entiéndanse por "activistas" los integrantes de un grupo organizado. La masa de individuos actuantes que son, de un modo u otro, los seguidores directos de los líderes y quienes participan en las tareas grupales que ellos convocan. Al tiempo que tienen determinada participación en las tomas de decisiones y las iniciativas.

embajadores de África en México. Se presentó una muestra gastronómica de la Costa Chica, danzas, bailes y muestra ganadera.

Albergábamos la expectativa de encontrar resortes comunicativos que estuvieran activados para darle multiplicación a la noticia del reconocimiento y la importancia de ese suceso. Empero, no había activistas haciendo algún tipo de trabajo comunicativo a pie. No había quedado el eco de la voz de ellos en una casa, en un sitio público, en un establecimiento privado. En algunos puntos sólo encontramos el nombre de un líder dicho *grosso modo*. No encontramos restos de volantes, pegatinas o carteles. En los hoteles de *Cuaji* y Marquelia a los que nos dirigimos, nadie nos entregó al menos un cintillo de papel propagandístico. Tampoco eso pasó por las tiendas y los mercados. En medio de las celebraciones santorales en la región (fiestas, peregrinaciones, visitas de santos), en sus desfiles populares, no escuchamos palabra o vimos información sobre el asunto constitucional. El Museo de las Culturas Afromestizas "Vicente Guerrero Saldaña", en Cuajinicuilapa, estaba cerrado por reparación; en su derredor sólo estaba el ir y venir de la gente y, al atardecer, animados partidos de baloncesto. Sin noticias a viva voz de alguna movilización, deambulábamos en busca de alguna palabra que nos invitase a concurrir a favor del reconocimiento legal que hemos dicho: las escuelas, el mercado, el edificio del poder municipal, el atrio de la iglesia… En los lugares icónicos de la africanía no había referencia al asunto. Es más, se veía que sobre esos emblemas no se había hecho trabajo para disponerlos para la comunicación de las motivaciones de la afrodescendencia. San Nicolás, el Palo del Chisme y El Faro eran lugares sin más en medio de los poblados, sin más simbolización que la que le atribuye la gente, pero sin labor que la hiciese signo propio. Para los habitantes de Cuajinicuilapa, también El Faro, además del pozo de al lado de la iglesia, el panteón (para la celebración del Día de Muertos en la que bailan la danza de "Los Diablos"), la cancha de baloncesto y el Museo de las Culturas Afromestizas. En Marquelia, la Bocana y la Barra de Tecoanapa, los pobladores desconocían si en esos lugares se esperaba un evento cultural o político por los días próximos.

La radio comunitaria lleva varios meses sin funcionar por falta de pago para cubrir sus deudas con la Secretaría de Comunicaciones y Transporte. Nos quedamos esperando ver en acción a los activistas de

la Unisur y otros que ya habíamos conocido como facilitadores en la difusión de las noticias de la negritud. Los líderes de los que sabemos han ido a juntas y reuniones muy importantes en tales y cuales lugares. Por los poblados no se ha dispersado la información del asunto del reconocimiento: no ha llegado a la ubicuidad significativa.

Nos preguntamos si cumple la regla de que existir significa ser significado. Nosotros empezamos a tener dudas, el grupo multirracial de chicas con las que hablamos en *Cuaji* a la salida de la procesión, igual que los varios empleados de tacos de Marquelia, y los vendedores de fruta junto a Copala, no sabían de qué hablábamos, la mejor respuesta que ellos tuvieron fue remitirnos a líderes por ellos conocidos o al ayuntamiento municipal más cercano. Esa respuesta fue la única. Quedan sin localización los emblemas, las voces y los lugares públicos. No se les aprehenden, son invisibles. Esos signos que pudiesen multiplicar por el espacio acontecimientos como la problemática del reconocimiento de afroméxico, no son percibidos por todos: ¿dónde están? En los últimos años el espacio de estos poblados ha crecido en cantidad y calidad, pero en qué nivel se encuentra la apropiación que de ese espacio ha protagonizado la negritud.

Comparamos con la situación de hace más de 20 años atrás cuando anduvimos por aquí. La carretera acotada por desperfectos. Gasolineras aisladas, polvorientas. La señalización carretera muy inexacta, a veces con señales rústicas. Había poblaciones cuyas rutas estaban muy mal marcadas. No había tanto trasiego de autobuses y taxis. Los poblados eran más pequeños.

La región ha crecido y el reconocimiento afromexicano ya está en la puerta de los hechos. Se constataban los crecimientos de la población y de la vivienda construida. A nosotros nos sorprendió la amplitud del mercado, así como el ensanchamiento de la traza urbana que han experimentado Cuajinicuilapa, Marquelia y San Nicolás. También nos resultó llamativa la amplitud que ha alcanzado la configuración de Playa Ventura. La nueva disposición del poblado nos llevó por las ramificaciones principales de la otrora aldea de los antiguos Ventura, aquellos que emergieron como fundadores cuando aquello era un lugar indistinto relacionado con el Cerro del Coacoyul. Vemos razonable el crecimiento de los liderazgos de los grupos de la negritud y la disposición ciudadana al activismo. Proporcional con el impulso espacial

de las últimas décadas. Aunque notamos baja la propagación de información, quizá una escasa movilización y una apropiación del espacio en compás de espera.

Nos despejamos la mirada para caer en cuenta de que lejos de una caída y un abandono de la ganadería, pesca y agricultura, parece haber un repunte de esas actividades. No obstante, el dato ganadero, pesquero y agrícola no revela un crecimiento elevado, pero sí una producción que trata de sostenerse y progresar. Se nos representa en menos del primer tercio del año, varias visitas de técnicos e inspectores de ganadería y agricultura. Desarrolladores de proyectos de agroindustria han pasado por el lugar. Las propias organizaciones afromexicanas y su movimiento se inclinan hacia la búsqueda de finanzas para ese desarrollo.

La región sostiene sus viejas potencialidades económicas y muestra en sus playas visos de una pujanza turística. Las playas alrededor de Marquelia manejan un público, al parecer de mucha gente de zonas aledañas, que sobregiró la capacidad hotelera en Semana Santa y Pascua. Playa Ventura llegó a tener cifras muy altas de hospedaje. Los choferes del transporte público nos comentan del aforo de personas que buscaban algún plan de diversión de playa bajando de la región Montaña y centro del estado por las carreteras.

En los encuentros que sostienen los líderes y activistas afromexicanos a manera de coordinaciones entre ellos, uno de los planteamientos centrales es la disposición de fondos para proyectos ya en funcionamiento o por desarrollar. En cada uno de los últimos cónclaves registrados hemos escuchado ideas de más de diez proyectos productivos que esperan beneficios de recursos monetarios de la federación o del estado.

Esa potencialidad para el crecimiento económico junto con lo que representaría el reconocimiento constitucional de los afromexicanos y la ampliación de los vínculos políticos de sus organizaciones, contrastan con dos problemas identitarios del grupo social que constituyen los afromexicanos guerrerenses y que se pueden ver claro en *Cuaji,* donde el movimiento negro tiene bastante pujanza. Son dos problemas de identidad que afectan la posibilidad de aprovechar las potencialidades dichas para reconformar espacios simbólicos vestibulares de la invisibilidad, para hacer crecer la significación: aumentar auditorio, audiencia, interlocución, diálogo, imagen, persuasión y capacidad de

figuración. Ampliarían así las configuraciones vestibulares para hacer más visibles a los afromexicanos.

Existir significa ser significado, para ello el sujeto tiene que resolver la manera de dejarse ver y divulgarse. Poco hace si encima de vestíbulos que lo hacen invisible, no los despeja y tiene que cargar con la invisibilidad que de sí él genera. En tal dirección queremos recalcarle al lector que hemos de ver dos déficit de identidad en un sentido relativamente inverso a los potenciales para que los afromexicanos se puedan vislumbrar en la región de la Costa Chica del estado de Guerrero.

El primer problema es de identificación, el segundo es de hermenéutica organizacional. También aclaramos que son dos problemas que si bien tienen conexión con otros factores identitarios aquí tratados, hemos querido darle un tratamiento aparte para mostrarlos como ventajas que pueden tornarse en lo contrario si se descuida la identidad. Eso puede producir el déficit en el aprovechamiento de importantes capitales simbólicos y sociales que son útiles para, con su valor, remover objetos que impiden la visibilidad de la afromexicanidad. Pudiese decirse en un sentido muy simple: a mayor cantidad de resolución de problemas de identificación social y política, mayores capitales simbólicos y sociales, con ello mayor posibilidad para superar la invisibilidad en las escalas de la región, provincia y nación.

Al referirnos a los problemas de identificación hablamos de aquellas dificultades que tiene el mismo grupo social para detectarse como tal. Hacemos relativa abstracción de la primera dificultad, que de por sí, ya proviene del tipo de negación de la ascendencia africana. En otras partes de América esa negación sólo es táctica; y, por lo común, no resulta estratégico hacerla cuando se tiene la necesidad de registrarse como afrodescendiente ante alguna instancia oficial.

Los problemas de identificación se dan en los déficit simbólicos. Es poco marcado, está poco internalizado, el *habitus* de interacción significativa entre un sujeto y otro para asuntos de la afrodescendencia o porque se comparta esa condición étnica. Más bien el sentido de agregación e identidad negra, se da por la vía parental, de localidad, de amistades y camaraderías en los que se implica la solidaridad racial. Esto pudiese reforzarlo el hecho de que se está creando un campo de identificación de sí mismo y de semejantes como parte de un grupo socio-cultural con capacidad de acciones propias y exitosas, con

agrupaciones políticas significativas, y con líderes y coordinaciones a todos los niveles. También pudiesen estimular esas reciprocidades de compenetración los espacios que puedan ser puestos bajo un signo de negritud, dentro de un ambiente de reconocimiento de la africanía.

Al ver ese campo de identificaciones desde afuera, siempre encontraremos una identificación movediza, circunstancial, de ocasión, que quizá en términos censales y de reconocimiento oficial, pueda ponerse bajo una sola denominación. Por el momento, la clasificación ante el Estado-nación como afromexicano parece ser la más indicada, la que mejor se ha acuñado en otros países de América.

Las expresiones sin sentido, las impresiones o los decires fácticos sobre el asunto de la negritud, que a escala de la vida cotidiana hacen comunes a unos y a otros, es tema que no siempre fluye con facilidad. Es una situación en la que sentimos mucha extrañeza, cuando sabemos que en otras partes de América Latina el encuentro entre personas afrodescendientes puede llegar a abrir un intenso intercambio verbal que llega al alto nivel lingüístico, teatral y musical de la construcción de géneros discursivos muy bien estructurados, como son jergas, lenguaje de *clique*, pantomimas y hasta tipos de escenas callejeras. Pero también de pactos, acuerdos y estrategias para la educación, la política, el sindicalismo…

En el caso afromexicano se ha abierto un intercambio fluido en el trabajo cultural y el activismo político por el reconocimiento constitucional. A lo largo de más de 20 años se ha producido esa interacción a nivel de las juntas de grupos políticos. Pero queda la pregunta: ¿esa interrelación pasará a reproducirse desde abajo en grupos de activistas extendidos por toda la región? Quizá ésa sea la tentativa para cuajar un trabajo que permita empezar el cambio de signo de la geografía étnica de la región, en un factor de diferencia espacio-temporal a favor del desarrollo actoral independiente de los afromexicanos: con su propia capacidad para generar en el área de la Costa Chica proyectos de producción, servicios, educación comunitaria y difusión; con sus propios potenciales para entrar a diálogos con el Estado-nación por políticas afirmativas y por representaciones de los poderes en todas las escalas (nacional, provincial y municipal).[18]

[18] Seguimos esa idea de Ng'weno para potencializar la diferencia espacio-temporal a favor de los afrodescendientes. Una diferencia que se ha construido desde fuera ha sido la simboli-

Volvemos a una de nuestras primeras observaciones. Entre la masa de simples personas con una atenuada identificación de unos con otros como afrodescendientes, no parece haber un conocimiento práctico, factual, de los temas del reconocimiento constitucional de los afromexicanos. En ellos hay una percepción o impresión de que algo se está haciendo "por el gobierno", "por los que han estudiado", "por los licenciados". Es algo que los implica a ellos como morenos. A ese orden de cosas no se le toma con predisposición, pero sí con desconfianza, "como cosa que viene del gobierno" o que "se hace con gente del gobierno". Se le siente con poco optimismo y como si se tratase de algo externo, algo que hacen otros, y en especial que poco ha de modificar el curso de las situaciones en que viven a diario.

Varia gente inmersa en una vida diaria fuera del activismo afro, no ha percibido mucho cambio en su situación, y el asunto de la africanía le resulta sorpresivo en relación con lo que comúnmente entiende de su vida y su linaje. Ahora ellos podrían ser considerados parte de un pasado africano, de una ancestral ascendencia negra reconocida. Esto, para ellos, podría confirmar el mito de la llegada de sus antepasados más remotos a la Costa Chica, un mito que varía y se difumina a medida que uno se mueve hacia el nororiente de la carretera México 200. Es el mito que nos dice lo que platican nuestros informantes: "Los abuelos y señores de edad de las localidades de la Costa Chica decían que la raza negra llegó en un barco [...] En el barco venían hombres y mujeres, pero éste se quedó por donde ahora está el Faro". Otra voz local añade: "El barco se hundía, y los que venían saltaron y nadaron a la orilla. Ellos eran morenos". Seguido viene quien dice: "La raza morena bajó de un barco que se hundió allá en el Faro. Aquí hicieron familia. Por eso abunda la raza morena por aquí". Otro añade: "Contaba mi abuelo que toda esta negrada, llegó en un barco que se hundió allá cerca de Oaxaca. Dicen que todavía, cuando la marea baja, se ven los restos del barco". En el mismo sentido se comenta: "[Los de la raza negra] creo que vinieron en un barco que encalló allá por Punta Maldonado. Ellos eran bien morenos. Ya nosotros nos mezclamos,

---

zación de la región asociada a la lejanía de su territorio y la violencia de su gente. Pero con el reconocimiento constitucional, los afromexicanos pueden revertir ese asilamiento y hacer de la región un ámbito del desarrollo de sus proyectos. Pudiesen transformar la diferencia en un factor de ventaja en la competencia interétnica (Ng'weno, 2007: 101).

estamos más cruzados". Desde esa perspectiva se dice: "Sí, vinieron en el barco que se hundió. Venían personas bien negras, y empezaron a vivir aquí […] Hace años aparecieron los fierros del barco allá en el Punta Maldonado".

Los problemas de identificación son propiamente de diferencias interiores dentro un grupo y con otros significativos. En estas páginas no podríamos dar alcance a todas las fisuras interiores de los afrodescendientes y sus distancias con otros, sólo abordamos las que merman sus capitales simbólicos y sociales para aprovechar las oportunidades del reconocimiento constitucional y los posibles crecimientos de producción y servicios en la región.

Ya habíamos dicho del atenuado sentido de *communitas* de carácter afro. A ello súmese la baja audiencia de los mensajes del proceso de reconocimiento constitucional. Agréguese las carencias de percepciones de inmediatez con los líderes de este proceso étnico, en las que el hombre común de nuestro relato está envuelto sin saber del todo cómo y para qué. Al observar esa ecuación de variables que se combinan, sólo falta pensar en qué pudiese propiciar que esa gente se convierta en agentes, en actuantes, en representantes de un destino de una comunidad afrodescendiente de México. Sólo con sentido realista, diríamos que se precisaría de movilización notoria de una masa comunitaria afro por parte de los liderazgos (actuales o emergentes) y de gestos de buena voluntad por parte de eso que la gente común llama "el gobierno". Los beneficios del reconocimiento y las posibilidades de actuar a favor de una mejor imagen de la región frente a la representación de pureza y violencia que otros le atribuyen a su territorio, pueden ser dos grandes motivos de la movilización.

Ambas cosas, la movilización para construir un movimiento étnico y los gestos de la visibilidad de la sociedad y el Estado-nación, serían dos aspectos que pudiesen solventar los actuales problemas de hermenéutica organizacional por los que pasan los afromexicanos en medio del proceso de reconocimiento constitucional.

Decimos "hermenéutica organizacional". Se trata de que las coordinaciones (internas al grupo étnico) o las articulaciones (externas) que un grupo establece para consolidar su identidad, pasen por un proceso de significación, que adquieran un sentido entre todos los sujetos individuales y colectivos que participan de esos vínculos. Si lo decimos

pronto, esos sujetos se significan unos a otros con sus modos de organización, para también ser percibidos por los demás. Son agentes, son actuantes de una transformación, algo los liga, los proyecta al mundo, con acciones erradas o no, pero que le dan dinámica y presencia ante colectivos diversos. Les aporta la certidumbre de no estar solos ante el gobierno, ante la sociedad, ante el mundo entero –si así se dijese. Se pasa del momento del aislamiento y la soledad, al punto de la amplia red y la solidaridad expansiva. Eso sin dudas hace visible a cualquier grupo o movimiento que esté buscando la consolidación identitaria.

Esas coordinaciones y articulaciones, para que tengan un amplio espectro de significación y con ello de visibilidad, deben alcanzar o involucrar al amplio número de sujetos individuales dentro del grupo de acción identitaria. Lo deseable es que una variedad de esos individuos adquiera una identidad propia, personal, dentro del campo de vínculos que se crea. En la cara opuesta, esa organización identitaria multiplica el debate de sentido con el que se fija en la vida pública al establecer una propagación de acciones de impacto, y al establecer vínculos más extendidos con movimientos y grupos semejantes, y con otra clase de instituciones.

El capital simbólico se multiplica con una gran masa de adeptos, con acciones relevantes y notorias, con un variado número de aliados. Esto no es en vano, es lo que genera capital social. Una masa de acciones. La gente del grupo o movimiento personalmente se siente comprometida y multiplicada al verse en la relación con sus compañeros. Eso puede traducirse en las fuerzas comunes y logros en situaciones difíciles o que impliquen una superación social. Los aliados pueden atraer beneficios económicos y colaboración en distintas empresas comunes.

Con 50 personas (ninguna de ellas con liderazgo en alguna organización o equipo promotor de la afromexicanidad), constatamos:

- Ninguna reportó de manera espontánea una personalidad propia dentro de las referidas organizaciones.
- 90% de ellas sabe que existen los líderes de la negritud.
- 70% reconoce a los líderes por sus nombres, apellidos o rasgos físicos.
- 24% ha estado en algún acto público, actividad o práctica en el que han tenido presencia esas organizaciones.

- 18% ha estado en algún lugar significativo para la cultura afro[19] bajo la movilización política o cultural de las organizaciones dichas.

Unos más y otros menos, identifican las organizaciones afromexicanas como asociadas con cuestiones culturales en el sentido artístico, literario o costumbrista. Se les vincula a los directivos con asuntos de la política del gobierno municipal. A ellos también se les liga con los simbolismos de la política del gobierno del estado de Guerrero, el gobernador, los funcionarios y los políticos de la entidad. Los contemplan a la espera de poder obtener recursos del gobierno para la vida comunitaria.[20]

Parecería estar claro que hay grupos políticos locales y un empresariado, marcadamente étnicos, que buscan posibilidades de desarrollo económico y social. Beneficios de crecimiento de los que tradicionalmente han sido excluidos los afromexicanos, beneficios a los que ellos entraron tarde desde el punto de vista histórico, por su condición de aislamiento en zonas costeras o de difícil acceso, o por su condición de casta en las áreas con mayor comunicación. En estos momentos de pasos hacia el reconocimiento constitucional, es razonable que los recursos para el desarrollo postergado se soliciten al gobierno, que es quien los tiene. No obstante, no se puede olvidar que son los propios grupos los que tienen la capacidad de identificarse y movilizarse, son éstas sus bases de poder independiente.

Esas inclinaciones, por el incentivo de la producción y los servicios en la región, que distintas instancias oficiales dejan ver en la información difundida, son las mismas con las que se pronuncian los activistas negros de la región en sus solicitudes de recursos. Este punto también es retomado cuando los líderes celebran diálogos, mesas de trabajo o reuniones con funcionarios. Es más, esa necesidad de manejo de recursos por parte de esas organizaciones afro para diversos rubros, ellas la ventilan con las asociaciones académicas con las que han tenido acercamiento. Por esa vía también han encontrado instancia mediado-

[19] No se contaron los lugares con algún perfil recreativo, ni el cementerio. Este último importante a los efectos de la fiesta del Día de Muertos, festejo en cuya activación han estado involucrados activistas políticos o culturales afro.

[20] En ese punto y el anterior es posible que se albergue una impresión de falta de autonomía de las agrupaciones aludidas.

ra ante los poderes del Estado-nación. Fue así, por ejemplo, como el Rector de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I) recomendó, por ejemplo, a la Asamblea Legislativa Estatal de Guerrero promover los trabajos en materia del reconocimiento constitucional y el apoyo al desarrollo social de los pueblos afromexicanos.

Sin embargo, cuando las juntas de las organizaciones negras se hacen en ámbitos abiertos, los temas giran hacia las materias artísticas y los temas de identidad por sí mismos. Son los mismos asuntos que reconocen en estas organizaciones las personas que sondeamos. El afromestizo de a pie, que no está ligado con estas organizaciones afro, es lo que en lo inmediato alcanza a recoger de ellas. A esa percepción se suma que a estos grupos se les interpreta por sus protagonismos en la política municipal. Tanto que la proyección de una imagen cultural y de participación en el poder local hace atractivos a los líderes y grupos.

Se les representa en la política, en la cultura en su sentido artístico y en la identidad. Aunque sabemos de sus propuestas políticas y económicas, la gente común no las reconoce con precisión. Más, no hay un planteamiento en común, entre todas esas organizaciones, por estrategias y tácticas para con las potencialidades económicas de la región de conjunto, desde la significación hasta la práctica productiva. En el punto de la educación y la salud sus enunciaciones son pocas. Al parecer han dejado esas esferas claves descubiertas, para dar más importancia en lo inmediato a un ambiente de identidad más propicio para la admisión constitucional.

Sin embargo, al llegar a ser reconocidos en la Constitución Política de los estados ya aludidos y en la Carta Magna del país, la invisibilidad de los afromexicanos pudiese continuar si no son percibidos, significados, por una relación activa de ellos con la sociedad. Si volvemos páginas atrás recordaremos que no son los afromestizos el sector étnico mejor representado en la hotelería, el turismo, la ganadería, la agricultura y el comercio. Eso el reconocimiento constitucional no lo cambia por sí solo. Sobre todo estas organizaciones tendrían que empezar por una relación activa, de movilización y vinculación, de amplios sectores de la población afrodescendiente. El viejo refrán dice que “la caridad empieza por casa”.

Las agrupaciones afro han explotado con cortedad el nicho de oportunidades y fortalezas que se pueden descubrir si se trabaja sobre los

problemas de identificación y hermenéutica organizacional, si se hace algo para generar capital simbólico y capital social. Ése es un campo donde beneficiaría el otorgamiento de finanzas, para que los grupos de trabajo mejoren en cuestiones organizacionales y comunicativas. Recomendado es contratar consultores internacionales y orientadores y facilitadores nacionales en materia organizacional de la afromexicanidad.

La población afrodescendiente sondeada muestra:

1. Disposición a la adhesión en iniciativas de envergadura.
2. Reconocimiento de liderazgos y su valoración positiva.
3. Voluntad comunicativa en el espacio local.
4. Satisfacción en la relación establecida con representantes internacionales de la negritud que han visitado la región.
5. Voluntad para establecer vínculos directos con personas y organizaciones de la africanía en cualquier nivel.
6. Personalidad propia de cada cual al expresarse de la región y la localidad.
7. No representación mental de la importancia de buscar agenda con personas y organizaciones externas.
8. Disposición y sencillez para mantener cercanía y relación horizontal con los liderazgos.
9. Por sí solas, no se refieren a los íconos culturales y políticos de África o afroamérica. Poco lo hacen sus líderes. Es parte de un desconocimiento muy extendido, resultado del bajo nivel de la educación nacional.

Al parecer, las instancias de derechos humanos y de prevención de la discriminación federales y estatales no han pronunciado algún mensaje. Por lo menos, no han sido lo suficientemente comunicativas para desde su instancia pública animar a esas organizaciones afro y líderes a un trabajo más vertebrado en el sentido de la conformación de capitales simbólicos y capitales sociales. Ése es el tipo de recomendación que esas instancias pudiesen enfocar. En materia racial y étnica es iluso pensar que la discriminación racial radica en apelativos. Más bien estriba en problemas en las jerarquías sociales, en situaciones de competencia interracial e interétnica entre grupos socialmente

establecidos en el curso prolongado de la historia. Si se quiere sacar a un grupo de las desventajas, una de ellas, la invisibilidad, es preciso que las instancias de derechos humanos y de prevención de la discriminación propongan líneas de recomendación concretas para que el sector público y el privado eviten poner en situación de desventaja a los afromexicanos.

Conclusiones: Afroméxico, la significación ausente

El problema de la visibilidad de los afromexicanos radica en que no están significados. Para muchos connacionales y extranjeros los afromexicanos no existen. Tanto ellos como África y la estirpe africana en América no han entrado proporcionadamente a los flujos de mensajes y de informaciones de todo tipo; ni a la educación y la socialización escolar, comunitaria y cotidiana; ni la poca información al respecto de la africanía se ha enfocado con un punto de vista enaltecedor y desprejuiciado. En eso ha primado la mirada colonialista, ésa que le atribuye inferioridad a los sujetos históricos de la africanía y a sus espacios (desde el continente que es África hasta la población que pueda reportar presencia afrodescendiente).

Estamos ante una subestimación y un relego que encarnan falta a la diferencia cultural de los afromexicanos, más una discriminación por carencias de equidad social: *a)* rezagos de desarrollo social y altos índices de marginación; *b)* exclusión en las esferas públicas y privadas en puestos de dirección, jerarquías como especialistas; empleos de nivel técnico y de atención al público; *c)* inexistencia de una política afirmativa para favorecer el desarrollo de los afrodescendientes (en especial jóvenes) en esferas que generen más aporte a la sociedad y liderazgo:

estudios en el nivel medio superior y superior; movilidad estudiantil; integración a las funciones de auxiliares y gerenciales en las empresas turísticas, comerciales y financieras de alto nivel; así como participación autónoma en proyectos productivos, de servicio y de comunicación (sobre todo regionales).

El problema de visibilidad constituye una expresión de racismo institucional. Se trata de un estado de cosas que tiende a borrar, confundir o tergiversar la significación y con ello la información que se tiene de ese grupo humano (mecanismos simbólicos de minimización de los afrodescendientes). Es un estado de cosas en el que se suman factores históricos y circunstancias presentes. La masividad del fenómeno proviene de la cultura y la construcción de la sociedad nacional y las regiones (en particular las regiones donde vive el mayor número de descendientes de africanos). Es un racismo que brota de los mecanismos que se construyen en la sociedad nacional y en la vida regional, racismo con sus mecanismos simbólicos que impiden que, en un primer asomo, no se localice a los actores que pudiesen ayudar a la prevención y futura eliminación de la discriminación hacia la africanía en el país.

Los actores colocados en la línea de solución del problema de discriminación dicho son los tres poderes del Estado-nación en sus niveles federal, estatal y municipal. Nosotros nos hemos referido en estas conclusiones a las acciones que esos actores pudiesen tomar para que los afromexicanos puedan ser visibilizados (significados) una vez que se les otorguen sus reconocimientos en la Carta Magna de la República y en las constituciones de los estados donde están mejor representados en números tentativos. También hemos sugerido la dirección hacia la que pudiesen ir esas acciones de los tres poderes; hacia qué problemas específicos y en algunos casos hacia qué agentes o agencias de la sociedad que pudiesen estar entrampados en la mentalidad racista –un racismo que no es deliberado.

Por medio queda atender los procesos que han de conducir a un conteo nacional que dé una idea aproximada del número de afrodescendientes que vive en el país, y en qué municipios y regiones habita. Es muy recomendable hacerlo conforme a las experiencias y los estándares que se han desarrollado en América Latina en los últimos años. Si alguna instancia tiene dudas para la práctica del conteo de población afro, sería bueno que se colocase en actitud de consulta y de búsque-

da de asesoría, sin privarse de tener ayuda de aquellas instituciones y especialistas que ya han tenido la experiencia en conteos que se han realizado en países de América Latina.

Los órganos de la cultura y las artes, los aparatos de cultura que operan en los estados y localidades, y la extensión cultural en el interior de las escuelas y universidades, es decir, toda la esfera de la cultura, parecería estar sin un encargo inconfundible y concreto al respecto de un trabajo para liberar las iniciativas de creación que alleguen la africanidad del país al repertorio de signos con los que se construyen las imágenes de la identidad nacional. Da igual que esas imágenes las haga un afamado creador ante un público mundial, que unos niños con su educadora en el jardín de infantes. Sin embargo, esa imagen multiplicada es hoy significación ausente.

A escala cotidiana no hay un vínculo entre los símbolos de la mexicanidad y los de la africanía del país. Tampoco hay una difusión cultural que en extenso haga visible la presencia africana en la historia oficial, por sus lados emblemáticos; ni por su ángulo vergonzoso. Las historias, incluso elaboradas en las academias, no han sido propagadas por circuitos que alcancen las propias universidades donde se han realizado. Ellas son instituciones que no dan prioridad a la investigación y publicación del tema, y no entienden que hay una perspectiva de exclusión racista hacia la afrodescendencia de México. El racismo tampoco está entre sus prioridades. Es más, se halla en forma de negación en la vida académica, donde cunde la desinformación y la poca actualización en el asunto.

Las editoriales y los medios de comunicación, junto con sus audiencias, tienen incorporado ese estado de cosas racistas como algo natural, algo que simplemente es así. De racismo, de África y de los descendientes africanos en América, poco se publica. Se les remite –por lo común– a otro tiempo y otro espacio. El continente africano y sus pobladores, los *media* los uncen a nociones que aluden a la falta de capacidad transformadora; los atan a la naturaleza virgen y su insuficiente aprovechamiento; los ligan a las calamidades y la pobreza.

La esfera cultural, la comunicación y las editoriales –cada una de ellas con sus públicos– no pueden ser dinamizadas por la educación y la investigación. Estas dos últimas están en el mismo punto muerto de interpretación (comprensión y actuación) racista de la afromexicanidad.

A la educación parecería faltarle la orientación específica para hacer un trabajo que integre las preocupaciones por el racismo y por la afirmación social de los afromexicanos en cinco de sus esferas formadoras: 1. En la enseñanza basada en principios humanistas y científicos; 2. En el diseño de instrumentos y prácticas para orientar las actividades en los espacios educativos; 3. En la planeación de los conocimientos y las habilidades a adquirir por niveles; 4. En la organización curricular y las actividades de aprendizaje; y 5. En los materiales y las dinámicas de estudio.

A la investigación le falla el escaso volumen de conocimiento en ambos asuntos, racismo y afromexicanidad, junto con una carencia de líneas y enfoques intelectuales diversos. Ese ensanchamiento del saber sólo puede venir con la ampliación del número de académicos y de la propagación de los estudios en los dos tópicos en cuestión por una variedad de universidades, institutos y centros de investigación (más allá de la escasa cantidad de instituciones donde hoy se tratan esos asuntos).

Ese aumento del personal académico y esa diversificación institucional de proyectos de análisis conllevaría a que se acrecienten los contenidos con un examen crítico de la discriminación racial y con una caracterización de la presencia africana en México y América en general: progresarían, en los tópicos aludidos, los proyectos de ciencia básica y aplicada; los programas, líneas de investigación y áreas temáticas en la enseñanza universitaria (de licenciatura y posgrado); los programas de vinculación con sectores de la sociedad.

La actividad legislativa debe contemplar dos factores que podrían ayudar a la visibilidad de los afromexicanos: ser más específica en materia de discriminación racial y atender al imperativo de la desigualdad social (diligencia que no se puede ver reemplazada por el importante factor del respeto a la diferencia). Recuérdese que a los descendientes de africanos y a las regiones del país en que vive el mayor número de ellos se les simboliza como la población de áreas marginalizadas:

- En regiones con un alejamiento étnico (espacial y temporal), porque se les atribuye un atraso que se hace evidente cuando se observan los índices de marginación y rezago social.
- En esas zonas del país la población afro se ve con menor representación en las áreas de mayor perspectiva de crecimiento económico a futuro y en los rubros más beneficiados en el ingreso actual.

- La identificación externa distancia esas regiones de procesos de ciudadanía en los que participan elites afrodescendientes de las ciudades, que quedan relativamente incomunicadas de los procesos de la afromexicanidad que suceden en las zonas rurales que les son aledañas.
- Esas regiones quedan separadas de los flujos de producción y servicios, y de los beneficios en las áreas urbanas aledañas.
- Esos territorios han quedado marcados por una imagen de violencia y al margen de un plan de apoyo federal y estatal que contribuya a que las autoridades con las comunidades solucionen la problemática.

Para superar la invisibilidad de los afrodescendientes y con ello favorecer un ámbito social y cultural que propicie la erradicación de ese fenómeno racista, tanto el poder Legislativo como el Judicial deberían coadyuvar a que en los niveles estatales y municipales, y en medida discreta en el nivel federal, se conciban instrumentos de reglamentación y orientación para que:

- Se generen espacios de atención a los usuarios (en el sector público y en el privado) con condiciones, información, personal capacitado y eficiencia, espacios en que haya una incorporación más paritaria de indígenas y afrodescendientes detrás de mostrador, en calidad de capacitadores, y tras las puertas interiores de las dependencias (no sólo en trabajos manuales).
- Se creen cuotas de representación de afrodescendientes en todos los poderes; dentro de los partidos y sindicatos; y dentro del personal de empleados de las oficinas y dependencias del sector público y privado.
- Se ofrezca ayuda profesional a las empresas e instituciones públicas y privadas en las que de modo individual o colectivo haya algún rechazo hacia el reconocimiento y el autorreconocimiento de los afrodescendientes, o hacia alguna de las medidas que derivan de esa autentificación constitucional del sujeto afro.
- Se destine un sistema de cuotas en educación media y superior para matrículas de alumnos afrodescendientes, y su movilidad estudiantil nacional e internacional.

- Se ofrezca orientación educativa y se imparta una reglamentación para prevenir y eliminar la expresión de prejuicios racistas hacia indígenas y afrodescendientes por los medios de comunicación. Esto con la participación del poder Ejecutivo, de la CNDH y del Conapred.
- Se eduque y se imparta orientación para que en el espacio escolar no haya fenómenos de racismo hacia indígenas y afrodescendientes.

Finalmente, los afromexicanos podrían profundizar el trabajo activo de sus grupos por el reconocimiento constitucional con:

- El aumento de la incorporación y la movilización de personas, para emprender una apropiación simbólica del espacio regional; de sus lugares emblemáticos; de las iniciativas que ya tienen en cuestiones de producción, servicios y educación comunitaria; y de medios de comunicación de su entorno.
- El diseño a futuro de programas de seguridad, desarrollo social, educación (general y comunitaria), medios de comunicación, y economía regional y estatal, en los que conserven la autonomía de su agencia y reciban colaboración de la academia, de educadores y especialistas.
- El diálogo con las instancias de los poderes del Estado-nación a escala federal, estatal y municipal, a propósito de los programas antes dichos.
- La continuidad del acercamiento con organizaciones y personalidades internacionales africanas y afroamericanas.

No olvidar que llegado el reconocimiento constitucional, los afromexicanos necesitarían tener los capitales simbólicos y sociales que los posicionen en el territorio, para poder impulsar los proyectos en los que recibirán apoyos de la federación y el estado, y para desarrollar sus propios proyectos comunitarios a una escala superior a la que habían realizado en la actualidad. De esa manera, por la movilización y sus resultados, podrán ser significados por muchos otros actores en la sociedad regional y nacional. Existir, ser visible, es posible cuando se es significado.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1985), *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica.

Andrews, George Reid (2007), *Afro-Latinoamérica 1800-2000*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert.

Banton, Michael (1983), *Racial and Ethnic Competition,* Cambridge, Cambridge University Press.

Bartolomé, Miguel Alberto (2004), "Los pobladores del desierto. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina", *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, núm. 10, en http://alhim.revues.org/103 (consulta: 25 de julio de 2014).

Bonilla-Silva, Eduardo (2010), *Racism without Racists. Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, Lanham-Plymouth, Rowman and Littlefield.

Boullosa, Carmen, *Azúcar negra. El negro mexicano blanqueado o borrado*, México, Fondo de Cultura Económica.

Carmichael, Stokely y Hamilton, Charles (1967), *Black Power: The Politics of Liberation in America*, Nueva York, Vintage Books.

Carroll, Patrick J., "El debate académico sobre los significados sociales entre clase y raza", en María Elisa Velázquez (coord.), *Debates históricos*

contemporáneos: Africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 111-142.

Castellanos Guerrero, Alicia (2012), "La construcción del Otro en ciudades mexicanas. Del pensamiento liberal y la exclusión neoliberal", en Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (coords.), *Racismo y otras formas de intolerancia de norte a sur en América Latina,* México, Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, pp. 99-124.

Centro Regional para la Defensa de los Derechos Humanos "José María Morelos y Pavón", Centro de Derechos Humanos de la Montaña "Tlachinollan" (2013), *Informe conjunto sobre la situación de derechos humanos en México, con especial atención a la situación en Guerrero,* México, marzo, en http://132.247.1.49/webEPU/images/stories/OSC/9_Tlachinollan_Morelos.pdf (consulta: 25 de julio de 2014).

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2012), *Informe final de la consulta para la identificación de comunidades afrodescendientes de México*, México, Autor.

Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación en la Ciudad de México (2013), *Encuesta sobre Discriminación en la Ciudad de México*, México, Autor.

De Certeau, Michel (1999), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.

De Friedemann, Nina (1993), "Negros en Colombia: Identidad e invisibilidad", en Guillermo Bonfil (comp.), *Hacia nuevo modelo de relaciones interculturales,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 134-146.

De Friedemann, Nina y Arocha, Jaime (1986), *De sol a sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá, Planeta.

Dehouve, Danièle (1995), *Una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, México, Secretaría de Educación Pública.

—— (2002), *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Díaz Pérez, María Cristina (2003), *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Du Bois, W. E. B. (1989), *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Bantam.

Duharte, Rafael y Santos, Elsa (1997), *El fantasma de la esclavitud. Prejuicios raciales en Cuba y América Latina*, Bonn, Pahl-Rugenstein.

Espinosa, Eduardo Luis (2013), "La invisibilidad del racismo y la hipóstasis de la ley antirracista", en Juan Russo (comp.), *Guerrero indómito,* México, Juan Pablos Editor/Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública, Cámara de Diputados, pp. 369-398.

Estado de Guerrero (1996), *Monografía Estatal*, México, Secretaría de Educación Pública-Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuitos.

Fanon, Frantz (2009), *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.

Gobierno del Estado de Guerrero, *Municipios del estado de Guerrero*, en http://guerrero.gob.mx/municipios/ (consulta: 25 de julio de 2014).

González, Anita (2010), *Afro-Mexico. Dancing between Myth and Reality*, Austin, University of Texas Press.

González Casanova, Pablo (2006), "Colonialismo interno (una redefinición)", en Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas,* Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 409-434.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel (1988), *Corrido y violencia entre los afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca,* México, Universidad Autónoma de Guerrero.

Hall, Stuart (1966), "The after-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why now? Why black skin, white mask?", en Alan Read (coord.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation,* Londres, Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts, pp. 12-37.

Hoffman, Odile (2006), "Negros y afromestizos en México: Viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 68, núm. 1 (enero-marzo), pp. 103-135.

Instituto Nacional de Geografía e Historia (2010), *Compendio de información geográfica municipal*, Aguascalientes, Autor, en http://www.inegi.org.mx/geo/contenidos/topografia/compendio.aspx (consulta: 25 de julio de 2014).

Instituto Nacional de Geografía e Historia (2011), *Panorama Sociodemográfico de Guerrero*, Aguascalientes, Autor, en http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/

poblacion/2010/panora_socio/gro/Panorama_Gro.pdf (consulta: 25 de julio de 2014).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2013), *Perfil sociodemográfico de localidades con presencia de población afromexicana de Oaxaca*, México, Autor.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2014), *México en cifras. Información nacional, por entidad federativa y municipio. Guerrero*. Aguascalientes: Autor, en http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=12 (consulta: 25 de julio de 2014).

Lewis, Laura (2009), "'Afro' Mexico in black, white, and indian. An anthropologist reflects on fieldwork", en Ben Vinson III y Matthew Restall (coords.), *Black Mexico. Race and Society from Colonial to Modern Times,* Albuquerque, Universidad de Nuevo México, pp. 183-208.

Lewis, Laura (2012), *Chocolate and Corn Flour. History, Race, and Place in the Making of "Black" Mexico*, Durham y Londres, Duke University Press.

Lomnitz, Claudio (1995), *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz/Planeta.

Lozano, Luis (2014), "Guerrero, Sinaloa y Chihuahua, los estados más violentos de 2013", *Proceso*, México, 22 de enero, en http://www.proceso.com.mx/?p=362967 (consulta: 25 de julio de 2014).

Moreno Figueroa, Mónica (2012), "Yo nunca he tenido necesidad de nombrarme: Reconociendo el racismo y el mestizaje en México", en Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (coords.), *Racismo y otras formas de intolerancia de norte a sur en América Latina,* México, Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, pp. 15-48.

Morin, Edgar (1982), *La Rumeur d'Orleans*, París, Seuil.

Ng'weno, Bettina (2007), *Turf Wars. Territory and Citizenship in the Contemporary State*, Stanford, Stanford University Press.

Pierce, Chester (1970), "Offensive Mechanisms", en Floyd B. Barbour (coord.), *The Black Seventies*, Boston, Mass., Porter Sargent Publisher.

Palmer, Colin (2005), "México y la diáspora africana: Algunas consideraciones metodológicas", en María Elisa Velázquez y Ethel Correa (coords.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 29-38.

Piza Soberanis, Antonio (1993), *Acapulco ayer y hoy*, Acapulco, H. Ayuntamiento de Acapulco de Juárez.

Price, Richard y Sally Price (2005), "La historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI", en María Elisa Velázquez y Ethel Correa (coords.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 161-126.

Quiroz, Haydée (2003), "La sal de la vida: Las bodas, una forma de reciprocidad e intercambio en la Costa Chica de Guerrero", en David Robichaux (comp.), *El matrimonio en mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas,* México, Universidad Iberoamericana, pp. 185-204.

Rama, Ángel (1998), *La ciudad letrada,* Montevideo, Arca.

Rodríguez Mitchell, Nemesio J. (2012), *Avances de la encuesta piloto de la población negra en la Costa Chica oaxaqueña*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Saldívar, Emiko (2012), "Racismo en México: Apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales", en Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (coords.), *Racismo y otras formas de intolerancia de norte a sur en América Latina,* México, Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, pp. 49-76.

Secretaría de Desarrollo Social (2013), *Catálogos de localidades,* México, Sistema de Apoyo para la Planeación.

Secretaría de Educación Pública (2011), *Libro de texto. Formación Cívica y Ética, Quinto grado*, México, Secretaría de Educación Pública-Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos.

Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, "INEGI: 3 mil crímenes menos en 2013 que en 2012", en http://sipse.com/mexico/crimenes-inegi-homicidios-asesinatos-mexico-tasa-103408.html (consulta: 25 de julio de 2014).

Spivak, Gayatri Chakravorty (1994), "Can the subaltern speak?", en Patrick Williams y Laura Chrisman (coords.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader,* Nueva York, Columbia University Press, pp. 66-111.

Sue, Christina A. (2013), *Land of the Cosmic Race. Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico*, Nueva York, Oxford University Press.

Taguieff, Pierre-André (1988), *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, París, La Découverte.

Telles, Edward (2006), *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil,* Princeton, Princeton University Press.

Urías Horcasitas, Beatriz (2007), *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México, Tusquets.

Van Dijk, Teun A. (2003), *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Barcelona, Gedisa.

Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde (2012), *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Vinson III, Ben y Vaughn, Bobby (2004), *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: Una historia recomendada, olvidada y vuelta a recordar*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/ Fondo de Cultura Económica.

Vinson III, Ben (2011), "Moriscos y lobos en la Nueva España", en María Elisa Velázquez (comp.), *Debates históricos contemporáneos: Africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 159-176.

Wade, Peter (2008), "Población negra y la cuestión identitaria en América Latina", *Universitas Humanística*, núm. 65, enero-junio, pp. 117-137.

Wade, Peter (2010), *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres y Nueva York, Pluto Press.

Wieviorka, Michel (1992), *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós.

—— (2009), *El racismo: Una introducción*, Barcelona, Gedisa.

Anexo 1. Datos geográficos y de desarrollo social

Los datos geográficos que aparecen a continuación fueron extraídos de varias fuentes. Los datos de las coordenadas de localización y altitud se tomaron del Instituto Nacional de Geografía e Historia, *Compendio de información geográfica municipal*, Aguascalientes, 2010, http://www.inegi.org.mx/geo/contenidos/topografia/compendio.aspx (última consulta: 25 de julio de 2014).

El número de localidades, de habitantes, de población que habla alguna lengua indígena y la superficie (km^2) se documentaron a partir de la información dada por el Instituto Nacional de Geografía e Historia, *México en cifras. Información nacional, por entidad federativa y municipio. Guerrero*, Aguascalientes, 2014, http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=12 (última consulta: 25 de julio de 2014).

El nombre de las cabeceras municipales y la distancia de ellas hasta la capital del estado de Guerrero, se reportaron a partir de la información ofrecida por el Gobierno del Estado de Guerrero, *Municipios del Estado de Guerrero*, http://guerrero.gob.mx/municipios/ (última consulta: 25 de julio de 2014).

La densidad de población se retomó del Instituto Nacional de Geografía e Historia, *Panorama sociodemográfico de Guerrero*, Aguascalientes,

2011, http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_socio/gro/Panorama_Gro.pdf (última consulta: 25 de julio de 2014).

El número de la página consultada se especifica en la nota al pie que corresponde al dato dicho para cada municipio.

Los grados de marginación y rezago social se anotaron de la información que ofrece la Secretaría de Desarrollo Social, *Catálogo de localidades,* Sistema de Apoyo para la Planeación, México, 2013. El dato específico aparece como una página *web* en la nota al pie que corresponde a cada municipio.

El municipio de Tecoanapa se localiza entre los paralelos 16° 47' y 17° 10' de latitud norte y los meridianos 99° 08' y 99° 29' de longitud oeste. Tiene una altitud entre 0 y 1 400 m. Su cabecera municipal, del mismo nombre, se encuentra a 122 km de la capital del estado. De acuerdo con el Censo de Población del INEGI 2010, el municipio está integrado por 59 localidades en las que residen 44,079 habitantes, con una población de tres años y más que habla una lengua indígena de 771. Tiene una superficie de 697.78 km². La densidad de población del municipio es 63.2 hab./km² (INEGI, 2011: 136).

El grado de marginación municipal de Tecoanapa, según los datos de la Sedesol 2010, es muy alto. Ocupa el lugar 393 en el contexto nacional. Los índices más preocupantes son: Viviendas particulares sin drenaje 48.48%. Hacinamiento 67.8%. Población de 15 años o más analfabeta 19.29%. Población de 15 años o más sin primaria completa 34.02%. Población ocupada con ingreso de hasta dos salarios mínimos 73.94%. Su grado de rezago social es alto, ocupa el lugar 562 en el contexto nacional, con los indicadores más críticos: Población de 15 años o más con educación básica incompleta 58.24%. Viviendas particulares habitadas sin excusado o sanitario 49.55%. Viviendas particulares habitadas sin drenaje 50.95%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de agua entubada de la república 25.84%. Población sin derecho-habiencia a servicios de salud 35.1%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadora 80.79% (Sedesol, 2013).

El municipio de Ayutla de los Libres se localiza entre los paralelos 16º 46' y 17º 10' de latitud norte y los meridianos 98º 50' y 99º 16' de longitud oeste. Tiene una altitud entre 0 y 1 900 m. Su cabecera municipal es Ayutla, se encuentra a 193 km de la capital del estado.

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI, el municipio está integrado por 128 localidades en las que residen 62,690 habitantes, con una población de 3 años y más que habla una lengua indígena de 20,735. Tiene una superficie de 1,046.15 km². La densidad de población del municipio es de 59.6 hab./km² (INEGI, 2011: 36).

El grado de marginación municipal de Ayutla de los Libres, según los datos de la Sedesol 2010, es muy alto. Ocupa el lugar 185 en el contexto nacional. Los índice más preocupantes son: Población ocupada con ingreso de hasta 2 salarios mínimos 78.13%. Población en localidades con menos de 5,000 habitantes 75.48%. Viviendas particulares habitadas con algún nivel de hacinamiento 70.22%. Ocupantes en viviendas particulares sin drenaje ni excusado 52%. Población de 15 años o más sin primaria completa 39.18%. Población de 15 años o más analfabeta 24.7%. Su grado de rezago social es alto, ocupa el lugar 287 en el contexto nacional. Viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadoras 88.22%. Población de 15 años o más con educación básica incompleta 66.02%. Viviendas particulares sin excusado o sanitario 53.21%. Viviendas particulares sin drenaje 54.77%. Población sin derecho-habiencia a servicios de salud 33.77%. Viviendas particulares habitadas sin agua entubada 27.47% (Sedesol, 2013).

El municipio de Florencio Villarreal se localiza entre los paralelos 16° 36' y 16° 48' de latitud norte y los meridianos 99° 02' y 99° 14' de longitud oeste. Tiene una altitud de entre 0 y 300 m. Su cabecera municipal es Cruz Grande, se encuentra a 180 km de la capital del estado. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del INEGI 2010, el municipio está integrado por 49 localidades, en las que residen 20,175 habitantes, con una población de tres años y más que habla lengua indígena de 164. Tiene una superficie de 290.68 km². La densidad de población del municipio es de 70.9 hab./km² (INEGI, 2011: 76).

El grado de marginación municipal de Florencio Villarreal, según los datos de la Sedesol 2010, es alto. Ocupa el lugar 783 en el contexto nacional. Los índices más preocupantes son: Población ocupada con ingreso de hasta dos salarios mínimos 70.29%. Viviendas particulares habitadas con algún nivel de hacinamiento 55.63%. Población de 15 años o más sin primaria completa 33.64%. Población en localidades con menos de 5,000 habitantes 41.60%. Ocupantes en viviendas particulares habitadas sin agua entubada 34.17%. Ocupantes en viviendas

particulares habitadas sin drenaje ni excusado 26.66%. Población de 15 años o más analfabeta 19.01%. Su grado de rezago social es medio, ocupa el lugar 820 en el contexto nacional, con los indicadores más críticos: Población de 15 años y más con educación básica incompleta 56.18%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de agua entubada de la red pública 66.87%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadora 58.55%. Población sin derecho-habiencia a servicios de salud 50.05%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de drenaje 27.47%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de excusado o sanitario 27.02% (Sedesol, 2013).

El municipio de Marquelia se localiza entre los paralelos 16° 30' y 16° 45' de latitud norte y los meridianos 98° 39' y 98° 51' de longitud oeste. Tiene una altitud entre 0 y 500 m. Su cabecera municipal, del mismo nombre, se encuentra a 241.6 km de la capital del estado. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del INEGI 2010, el municipio está integrado por 27 localidades, en las que residen 12,912 habitantes, con una población de tres años y más que habla alguna lengua indígena de 423. Tiene una superficie de 210.2 km^2. La densidad de población es de 61.3 hab./km^2 (INEGI, 2011: 106).

El grado de marginación municipal de Marquelia, según datos de la Sedesol 2010, es medio. Ocupa el lugar 1,007 en el contexto nacional. Los índices más preocupantes son: Población ocupada con ingreso de hasta dos salarios mínimos 59.96%. Viviendas particulares habitadas con algún nivel de hacinamiento 54.06%. Población en localidades con menos de 5,000 habitantes 49.25%. Población de 15 años o más sin primaria completa 33.42%. Ocupantes en viviendas particulares habitadas sin agua entubada 32.90%. Población de 15 años o más analfabeta 17.57%. El rezago social es medio, ocupa el lugar 920 en el contexto nacional, con los indicadores más críticos: Viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadora 66.87%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de agua entubada de la red pública 56.44%. Población de 15 años y más con educación básica incompleta 54.26%. Población sin derecho-habiencia a servicios de salud 45.59% (Sedesol, 2013).

El municipio de Cuajinicuilapa se localiza entre los paralelos 16° 19' y 16° 36' de latitud norte y los meridianos 98° 21' y 98° 44' de longitud oeste. Tiene una altitud entre 0 y 200 m. Su cabecera municipal

del mismo nombre, se encuentra a 361 km de la capital del estado. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del INEGI 2010, el municipio está integrado por 25 localidades en las que residen 25,922 habitantes, con una población de 3 años y más que habla alguna lengua indígena de 1,355. Tiene una superficie de 641.92 km^2. La densidad de población es de 41.0 hab./km^2 (INEGI, 2011: 64).

El grado de marginación municipal de Cuajinicuilapa, según los datos de la Sedesol 2010, es alto. Ocupa el lugar 703 en el contexto nacional. Los índices más preocupantes son: Población ocupada con ingreso de hasta 2 salarios mínimos 60.39%. Población en localidades con menos de 5,000 habitantes 60.33%. Viviendas particulares habitadas con algún nivel de hacinamiento 47.81%. Población de 15 años o más sin primaria completa 43.34%. Población de 15 años o más analfabeta 23.40%. Ocupantes en viviendas particulares habitadas sin agua entubada 25.97%. El rezago social es medio, ocupa el lugar 632 en el contexto nacional, con los indicadores más críticos: Viviendas particulares habitadas que no disponen de agua entubada de la red pública 66.07%. Población de 15 años y más con educación básica incompleta 53.06%. Población sin derecho-habiencia a servicios de salud 38.56% (Sedesol, 2013).

El municipio de San Marcos se localiza entre los paralelos 16° 38’ y 17° 04’ de latitud norte y los meridianos 99° 11’ y 99° 38’ de longitud oeste. Tiene una altitud entre 0 y 2,300 m. Su cabecera municipal del mismo nombre, se encuentra a 160 km de la capital del estado. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del INEGI 2010, el municipio está integrado por 124 localidades en las que residen 48,501 habitantes, con una población de tres años y más que habla una lengua indígena de 383. Tiene una superficie de 1,158.47 km^2. La densidad de población es 41.9 hab./km^2 (INEGI, 2011: 130).

El grado de marginación municipal de San Marcos, según los datos de la Sedesol 2010, es muy alto. Ocupa el lugar 414 en el contexto nacional. Los índices más preocupantes son: Población en localidades con menos de 5,000 habitantes 72.61%. Población ocupada con ingresos de hasta 2 salarios mínimos 68.64%. Viviendas particulares habitadas con algún nivel de hacinamiento 54.21%. Ocupantes en viviendas particulares habitadas sin agua entubada 51.66%. Viviendas particulares habitadas sin drenaje ni excusado 39.13%. Población de

15 años o más sin primaria completa 38.52%. Población de 15 años o más analfabeta 20.39%. Es alto el rezago social, ocupa el lugar 539 en el contexto nacional, con los indicadores más críticos: Viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadora 69.62%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de agua entubada de la red pública 69.1%. Población de 15 años y más con educación básica incompleta 62.03%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de drenaje 40.36%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de excusado o sanitario 39.47%. Población sin derecho-habiencia a servicios de salud 37.38%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador 26.36%. Población de 15 años o más analfabeta 20.18% (Sedesol, 2013).

El municipio de Copala se localiza entre los paralelos 16° 32' y 16° 44' de latitud norte y los meridianos 98° 49' y 99° 07' de longitud oeste. Tiene una altitud entre 0 y 300 m. Su cabecera municipal, del mismo nombre, se encuentra a 218 km de la capital del estado. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del INEGI 2010, el municipio está integrado por 33 localidades en las que residen 13,636 habitantes, con una población de tres años y más que habla una lengua indígena de 377. Tiene una superficie de 299.86 km^2. La densidad de población del municipio es 33.0 hab./km^2 (INEGI, 2011: 52).

El grado de marginación municipal de Copala, según los datos de la Sedesol 2010, es alto. Ocupa el lugar 786 en el contexto nacional. Los índices más preocupantes son: Población ocupada con ingresos de hasta dos salarios mínimos 66.46%. Viviendas particulares habitadas con algún nivel de hacinamiento 51.74%. Población en localidades con menos de 5,000 habitantes 51.46%. Población de 15 años o más sin primaria completa 36.40%. Ocupantes en viviendas particulares habitadas sin drenaje ni excusado 25.46%. Ocupantes en viviendas particulares habitadas con piso de tierra 21.28%. Población de 15 años o más analfabeta 20.04%. El rezago social es medio, ocupa el lugar 929 en el contexto nacional, con los indicadores más críticos: Viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadora 58.58%. Población de 15 años y más con educación básica incompleta 56.47%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de drenaje 27.25%. Población sin derecho-habiencia a servicios de salud 31.93%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de excusado o sanitario 27.16%. Viviendas

particulares habitadas con piso de tierra 20.38%. Población de 15 años o más analfabeta 19.87% (Sedesol, 2013).

El municipio de Chilpancingo de los Bravos se localiza entre los paralelos 17° 10' y 17° 37' de latitud norte y los meridianos 99° 23' y 100° 04' de longitud oeste. Tiene una altitud entre 200 y 2,600 m. Su cabecera municipal es Chilpancingo, que a su vez es la capital del estado de Guerrero. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda del INEGI 2010, el municipio está integrado por 135 localidades en las que residen 241,717 habitantes, con una población de tres años y más que habla alguna lengua indígena de 5,197. La densidad de población del municipio es de 110.8 hab./km² (INEGI, 2011: 46).

El grado de marginación municipal de Chilpancingo de los Bravos, según datos de la Sedesol 2010, es bajo. Ocupa el lugar 1,910 en el contexto nacional. Los índices más preocupantes son: Viviendas particulares habitadas con algún nivel de hacinamiento 43.69%. Población ocupada con ingresos de hasta dos salarios mínimos 35.68%. Población de 15 años o más sin primaria completa 18.28%. Ocupantes en viviendas particulares habitadas sin agua entubada 20.27%. Ocupantes en viviendas particulares habitadas con piso de tierra 17.94%. Es muy bajo el rezago social, ocupa el lugar 1,682 en el contexto nacional, con sus indicadores más críticos: Viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadora 52.51%. Población sin derecho-habiencia a servicios de salud 42.99%. Población de 15 años y más con educación básica incompleta 34.85%. Viviendas particulares habitadas que no disponen de agua entubada de la red pública 24.68% (Sedesol, 2013).

Acapulco es la cabecera municipal del municipio de Acapulco de Juárez. Sus coordenadas son 99° 53' 31" norte 16° 51' 42" oeste. Su altitud es de 20 m. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI, la ciudad cuenta con un total de 673,479 habitantes. La población de tres años y más que habla alguna lengua indígena es de 10,382. Tiene una densidad de población de 244 hab./km² (INEGI, 2011: 12). Está ubicado a 105 km de la capital del Estado. Es la ciudad más poblada de Guerrero. Considerada la vigésimo segunda ciudad más poblada del país. Es la ciudad con la mayor concentración de población del municipio homónimo al representar 85.25% de los 789,971 habitantes.

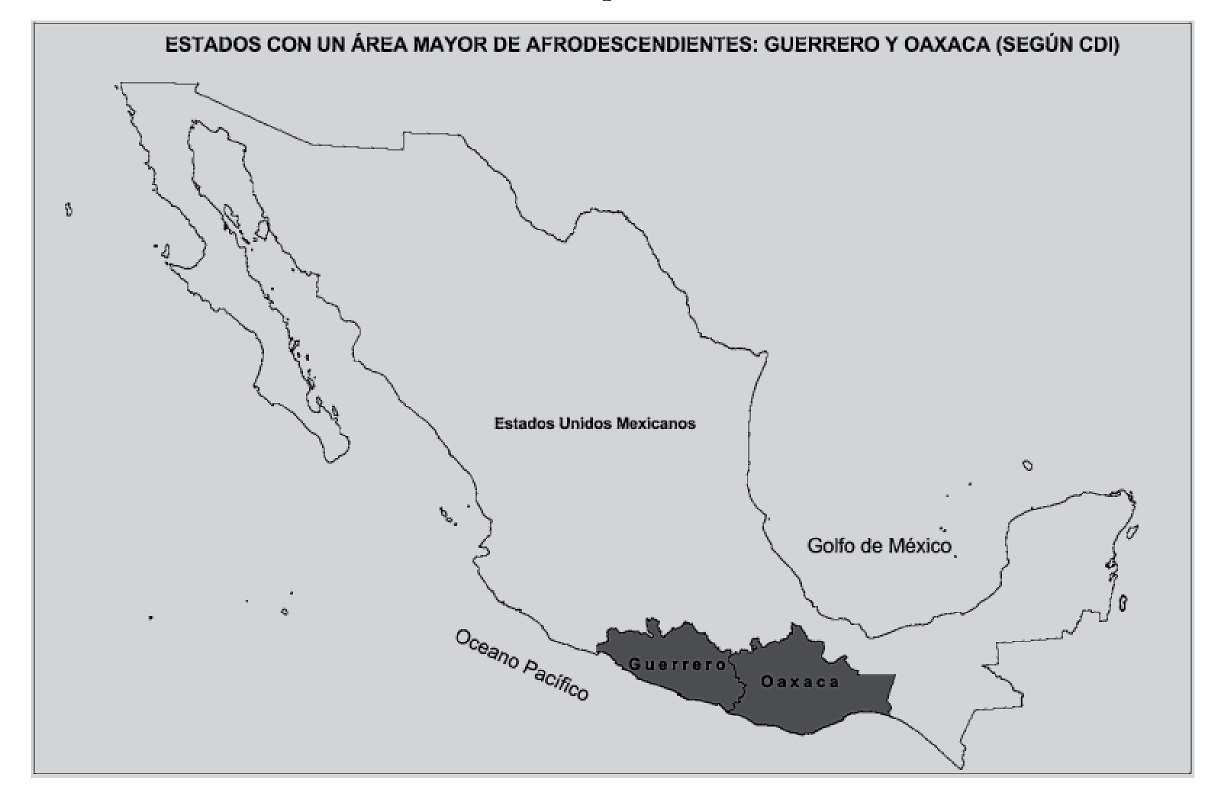
El grado de marginación del municipio de Acapulco de Juárez es bajo. El lugar que ocupa en el contexto nacional es el 1,932. Al respecto, los factores más preocupantes son: Población ocupada con ingreso de hasta dos salarios mínimos 42.69%. Viviendas particulares habitadas con algún nivel de hacinamiento 41.16%. Población de 15 años o más sin primaria completa 18.89%. Población en localidades con menos de 5,000 habitantes 12.43%. Población de 15 años o más analfabeta 8.04% (Sedesol, 2013). Es muy bajo el rezago, el lugar que ocupa a nivel nacional es el 1,736. Los índices más preocupantes son: Viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadora 45.72%. Población sin derecho-habiencia a servicios de salud 42.47%. Población de 15 años o más con educación básica incompleta 39.03%. Viviendas particulares habitadas sin agua entubada 23.89 por ciento.

Anexo 2. Mapas

Mapa 1



Mapa 2


ESTADOS CON UN ÁREA MAYOR DE AFRODESCENDIENTES: GUERRERO Y OAXACA (SEGÚN CDI)
Estados Unidos Mexicanos
Golfo de México
Oceano Pacífico
Guerrero
Oaxaca

Mapa 3

LUGARES DONDE SE PRACTICÓ EL SONDEO

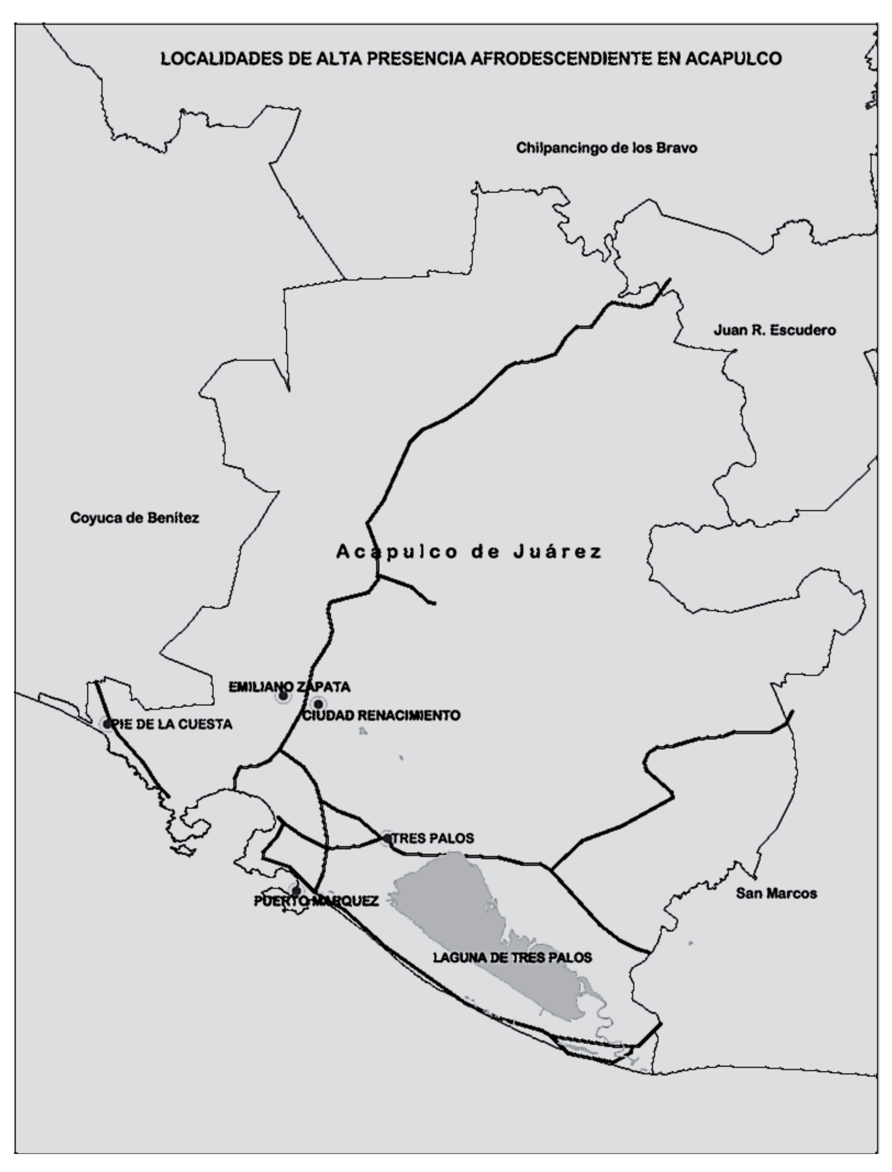
Distrito Federal
Estado de México
Michoacán de Ocampo
Morelos
Puebla
Chilpancingo de los Bravo
Acapulco de Juárez
Oaxaca

Mapa 4

LA COSTA CHICA,
LA PARTE CORRESPONDIENTE A UNA DE LAS SIETE REGIONES DE GUERRERO

Estado de México
Michoacán de Ocampo
Morelos
NORTE
Puebla
TIERRA CALIENTE
COSTA GRANDE
CENTRO
MONTAÑA
ACAPULCO
Oaxaca
COSTA CHICA

Mapa 5



LOCALIDADES DE ALTA PRESENCIA AFRODESCENDIENTE EN ACAPULCO
Chilpancingo de los Bravo
Juan R. Escudero
Coyuca de Benítez
Acapulco de Juárez
EMILIANO ZAPATA
CIUDAD RENACIMIENTO
PIE DE LA CUESTA
TRES PALOS
San Marcos
PUERTO MARQUEZ
LAGUNA DE TRES PALOS

Mapa 6

MAPA CARRETERO DE LA COSTA CHICA,
LA PARTE CORRESPONDIENTE A GUERRERO

REGIÓN CENTRO

REGIÓN MONTAÑA

REGIÓN ACAPULCO

Carretera

Terracería

Brecha

OCÉANO PACÍFICO

Oaxaca

Mapa 7



REGIÓN DE LA COSTA CHICA
REGIÓN CENTRO
REGIÓN MONTAÑA
REGIÓN ACAPULCO
Tecoanapa
Ayutla de los Libres
San Luis Acatlán
Tlacoachistlahuaca
Xochistlahuaca
Igualapa
San Marcos
Florencio Villarreal
Cuautepec
Copala
Marquelia
Azoyú
Ometepec
Juchitán
Cuajinicuilapa
Oaxaca

Mapa 8

LOCALIDADES DE LA COSTA CHICA
DE LA PARTE DE GUERRERO QUE FUERON INVESTIGADAS

REGIÓN CENTRO
REGIÓN MONTAÑA
REGIÓN ACAPULCO
SAN MARCOS
CRUZ GRANDE
COPALA
JUCHITÁN
HUEHUETÁN
OMETEPEC
BARRA DE TECOANAPA
MALDONADO
CUAJINICUILAPA
SAN NICOLÁS
PUNTA MALDONADO (EL FARO)
Oaxaca

Viaje por la invisibilidad de los afromexicanos terminó de imprimirse en noviembre de 2014. La edición consta de 1,000 ejemplares, más sobrantes para reposición.

La historia de México, desde la colonia, registra la llegada de múltiples grupos de migrantes, la mayoría en busca de una mejor vida, algunos huyendo de conflictos bélicos y otros llegando por la fuerza; pero quizás el grupo más antiguo de todos y acaso el menos recordado es el de los esclavos negros. Ellos llegaron al México colonial a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Si bien nunca fueron un número considerable, rápidamente se incorporaron al grupo de mestizos, es decir, ni españoles, ni criollos, ni indígenas, quienes eran la mayoría.

En este libro se recoge una búsqueda de la raíz africana de nuestro país mestizo en los lugares donde se sabe que se refugiaron o bien habitaron. El esfuerzo se reconoce difícil, pues las raíces culturales son difusas: no existe un idioma que reúna a los grupos.

El autor recorre los pueblos reafirmando la idea de que se trata de un racismo institucional el hecho de que exista una "pigmentocracia" en muchas regiones de nuestro país. A lo largo del libro construye una historia sobre las diferencias y de las evidentes características físicas que no son consideradas por las personas como algo especial.

Este libro permite acechar en aquellas comunidades con mayor población de piel oscura en el estado de Guerrero; es una forma de visibilizar a una población que en América Latina es mayoritaria y que define a muchos de nuestros países hermanos.

